

مولانا آزاد لائبریری

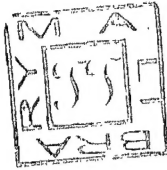


مسلم پرنسپل علی گڑھ

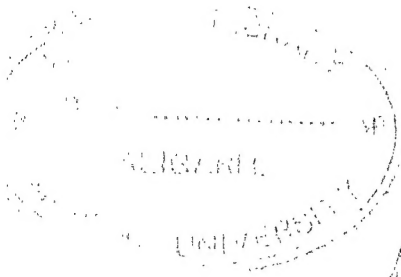
ڈاکٹر ام بابو سکینہ، کلکشن

(عطیہ، مسز افتاب سکینہ)

576



"میں نے اپنے لیے ایک خاص جگہ چھوٹی کر لی ہے"
 "میں نے اپنے لیے ایک خاص جگہ چھوٹی کر لی ہے"
 (تقریباً)



11/11/11
 11/11/11
 11/11/11

11/11/11



شوپنهار

ہاڑ جے جیوں لاکڑی کھیس جے جیوں گھاس
سب جگ جڑاویچھ کے بھے گیسر اُداس

شوہنہار

جرمنی کے مشہور شاعر فلسفی آرتھر شوہنہار
کے حالاتِ زندگی اور اُس کا فلسفہ

مصنفہ

احمد صدیق مجتوں بی بی

قیمت فی جلد مجلد نمبر

۹۲۱۱۱
۲۲۵
(۱۱۱۱)

شوپنہار

✓

Checked-2002

عنوانات

- ۱۔ ”دیباچہ“ ۵ تا ۱
- ۲۔ ”تاریخی مقدمہ“ ۴ تا ۴۲
- ۳۔ ”شوپنہار اور اسکا فلسفہ“ ۳ تا ۵۲
- ۴۔ ”مابعد الطبیعیات“ ۳ تا ۷۱
- ۵۔ ”جمالیات“ ۲ تا ۸۸
- ۶۔ ”اخلاقیات“ ۹ تا ۱۰۹
- ۷۔ ”شوپنہار کی تاریخی اہمیت اور اس کے فلسفہ مجموعی تبصرہ“ ۱۱۰ تا ۱۱۹



دیباچہ

اردو زبان کی کم مانگی پر نظر رکھتے ہوئے یہ ارادہ کرنا کہ کسی علمی محبت پر اس زبان میں کوئی تصنیف یا تالیف کی جائے معمولی حوصلہ اور ہمت کا کام نہیں ہے۔ جو وقتیں اس اہمیت میں حاصل ہیں ان کا اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہوں نے کبھی اس قسم کی کوکھنی کی ہو۔ قدم قدم پر نئی نئی اصطلاحیں گرٹھنا اور ساتھ ہی ساتھ اس کا خیال رکھنا کہ عبارت کہیں اتنی پیچیدہ اور نامانوس نہ ہو جائے کہ پڑھنے والے کا دم گھٹنے لگے، اپنے سراچھا خاصا سودا مول لینا ہے۔ اسی لئے میں نے اب تک فلسفیانہ یا تنقیدی مضامین لکھنے کی ہمت نہیں کی۔ افسانے لکھ لکھ کر وقت کاٹتا رہا۔ لیکن پھر یہ سوچ کہ اگر یوں ہی وقتوں سے گریز کیا جائے تو اردو زبان کبھی اس قابل نہ ہوگی کہ

کسی سنجیدہ موضوع پر اس میں اظہار خیال کیا جاسکے، میں موجود
رسالہ کیالیف میں مشغول ہو گیا اور خدا خدا کر کے اسکو
پورا کیا۔

میں نے سب سے پہلے شوپنہار کو کیوں منتخب کیا؟ اس کے
دو اسباب ہیں۔ ایک تو میں کسی زمانہ میں شوپنہار کا مطالعہ
بڑے اشتیاق و انہماک سے کر چکا ہوں۔ دوسرے شوپنہار
کے فلسفہ پر ادبیت اس قدر غالب ہے کہ فلسفہ کی تشکی اور
بے کیفی محسوس نہیں ہونے پاتی۔ شوپنہار کا فلسفہ فلسفہ
نہیں بلکہ اچھی خاصی شاعری ہے۔ میں نے اردو میں بھی اس کی
کوشش کی ہے کہ مضمون بے رنگ اور بدفرہ نہ ہونے پائے۔
نہیں کہہ سکتا کہ اس اعتبار سے کہاں تک کامیاب ہوا ہوں۔
مگر میں نے شوپنہار پر جو کچھ خامہ فرسائی کی ہے اس سے ہرگز
یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ میں اس کے فلسفہ کو کائنات اور انسانی
زندگی کے مسئلہ کا حل سمجھتا ہوں۔

پہلے میرا ارادہ تھا کہ اپنے مضمون کو شوپنہار تک محدود رکھوں

لیکن بہت جلد مجھے محسوس ہو گیا کہ اس میں ایک تاریخی مقدمہ کا شامل کر دینا بھی ضروری ہے جس میں فلسفہ جدید پر ایک اجمالی تبصرہ کیا جائے۔ اگرچہ شوپنہار کے بعد کے فلسفہ سے اس میں کوئی بحث نہیں کی گئی ہے تاہم مقدمہ کسی قدر طویل ہو گیا ہے جس کے لئے مجھے معذور سمجھا جائے۔

اسی سلسلہ میں میرے کتابوں کے نام بھی گنا دینا چاہتا ہوں جن سے میں نے استفادہ کیا ہے۔

شوپنہار پر حسب ذیل کتابوں سے مدد لی گئی ہے :-

(۱) کائنات بحیثیت ارادہ اور تصور کے "The World"

(as Will and Idea) مصنف شوپنہار۔ مترجمہ آر، بی، ہالڈین (R. B. Haldane) اور جے، کمپ (J. Kemp)

تین جلدیں -

(۲) "حیات آرثر شوپنہار" (Life of A. Schopenhauer)

مصنف ڈبلو والیس (W. Wallace) -

(۳) "شوپنہار" مصنف ٹامس ٹیکر (Thomas Whittaker)

(۴) "مسئلیات انسانی" (The Problem of Human Life)
مصنف روڈلف ایکن (Rudolph Eucken)

(۵) "تاریخ فلسفہ" (History of Philosophy) مصنف
فرینک ٹیلی (Frank Thilly)

"تاریخ مقدمہ" میں ذیل کی کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔
(۱) "مختصر تاریخ فلسفہ" (A Short History of

Philosophy) مصنف وب (Webb)
(۲) "تعلیم فلسفہ" (Initiation into Philosophy)
مصنف فیکے (Faguet)

(۳) "مسائل فلسفہ" (Problems of Philosophy)
مصنف رسل (Russel)

(۴) "کانٹ" مصنف لنڈے (Lindsay)
اصطلاحات کے ترجمہ میں زیادہ تر "فرہنگ اصطلاحات علمیہ"
حیدر آباد سے فائدہ اٹھایا گیا ہے، اور حتی المقدور انہیں
اصطلاحات کو استعمال کیا گیا جو حیدر آباد والوں نے متعین

کر دی ہیں لیکن کہیں کہیں میں نے اُن سے اختلافات کیا ہے۔ مثلاً
 لائبنٹز کے Monads کا ترجمہ حیدر آباد میں ”خودیات“ یا ”موناڈا“
 کیا گیا ہے۔ میں نے اس کے لئے ”خودیات“ استعمال کیا ہے۔
 شوپنہار کے Will کا ترجمہ میں نے ”مشیت“ کیا ہے۔ انفرادی ارادہ
 کے لئے تو ارادہ ہی کہتے ہیں۔ لیکن ”ارادہ کل“ کے لئے جو حقیقت
 اولیٰ ہے میرے نزدیک ”مشیت“ کا لفظ زیادہ جامع ہے۔
 میری حتی المقدور یہ کوشش رہی ہے کہ ایک فلسفیانہ
 بحث کو عام دیکھی کی چیز بنادوں لیکن فلسفہ پھر بھی فلسفہ ہے
 غیر مانوس اور ٹھوس اصرار سے چٹکنا نہیں۔ اگر میں اپنے
 مقصد میں کامیاب نہیں ہوا ہوں تو اسکو مجبوری پر محمول کیا جائے۔

جنون گورکھپوری

گورکھپور

۳ جون ۱۹۳۷ء

تاریخی مقدمہ

دور جدید کا آغاز یورپ کے نشاۃ الثانیہ یعنی سولہویں صدی سے ہوتا ہے، جبکہ عوام میں کلیں اور اہل کلیسا کے خلاف ایک زبردست شورش پھیل گئی اور ارسطو کے فلسفہ کو لوگ پھر سمجھنے لگے۔ جبکہ انسان کو زمانہ نے یہ بتا دیا کہ انسان کو جس خصوصیت نے اشرف المخلوقات بنایا ہے وہ اُس کی عقل ہے۔ جبکہ انسان اپنے اندر آزاد خیالی کے لئے ایک جذبہ محسوس کرنے لگا، اور رسوم و روایات سے عاجز ہو کر بغاوت پر آمادہ ہو گیا۔ پھر کتنے پرے فاش کئے گئے، کتنے بُت توڑے گئے کتنے حامیان صداقت دار پر کھینچے گئے، کتنے پرستان حق کو زہر کے پیالے پینے پڑے۔ جانبا زوں کی فہرست میں گلیلیو ہاروی (Harvey) جس نے دورانِ خون کا نظریہ دریا کیا۔ وانیینی (Vanini) اور برونو (Bruno) کے نام یادگار رہیں گے۔

لیکن حقیقتاً فلسفہ جدید کی ابتدا سترہویں صدی سے
 ہوتی ہے جس کو فلسفہ کے لحاظ سے دو جدید کی سب سے بڑی
 صدی کہنا بے جا نہ ہوگا۔ فلسفہ جدید کا مورث اعلیٰ رینی
 دیکارت (René Descartes) (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء ع)
 ہے۔ اس چھوٹے سے رسالہ میں اس کی گنجائش نہیں کہ کسی
 فلسفہ سے مفصل و تنقیدی بحث کی جائے۔ البتہ تناضروں کا
 سمجھنا ہوں کہ شوپنہار سے پہلے تاریخ فلسفہ پر ایک جالی نظر
 ڈال لی جائے، اور ممتاز و سربراہانِ درودہ حکماء کے خیالات مختصراً
 بیان کر لئے جائیں۔

دیکارت نے اپنے تمام فلسفہ کی عمارت ”طریقہ استشہاد“
 (Method of Evidence) پر رکھی ہے۔ وہ کسی بات
 کو صرف اس وجہ سے صحیح ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتا کہ بڑے بڑے
 ممتاز اور مسلم الثبوت استادوں نے اُس کو صحیح مانا ہے۔ وہ
 ہر بات پر دلیل طلب کرتا، اور جب تک اُس بات کو ماننے کے
 لئے اُس کے پاس کافی دلیل نہیں ہوتی وہ اُس کو کبھی نہیں مانتا۔

نتیجہ یہ ہوا کہ دیکارت کو ہر چیز کا وجود مشتبہ نظر آنے لگا۔ ممکن ہے یہ دنیا ہمارے حواس کا دھوکا ہو۔ ممکن ہے اصل خدا کا کوئی وجود نہ ہو۔ لیکن دیکارت کو آخر کار ایک چیز ایسی ملی جس کے وجود کو ماننا پڑتا ہے اور وہ ہمارا اپنا وجود ہے۔ شک کرنے کے معنی سوچنے کے ہیں۔ سوچنے کے لئے سوچنے والے کا ہونا لازمی ہے۔ ”ہم سوچتے ہیں اس لئے ہمارا وجود قطعی ہے۔“ اس طرح دیکارت نے شعور انسانی کا وجود تسلیم کر لیا۔

ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارا شعور محدود ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہمیں لاحدود شعور بھی ہوگا ورنہ یہ محدود کا تصور کہاں سے آیا؟۔ اس کے علاوہ شعور محدود کی علت فعلی کیا ہوگی؟ ضرور کوئی نہ کوئی ایسی قوت ہے جس نے ہم سب کو بنایا ہے۔ اُسی قوت کا نام خدا ہے۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ خدا کے وجود کو بھی ماننے بغیر کام نہیں چلتا۔

دیکارت خدا کو چونکہ کوئی شیطانی قوت نہیں مانتا اس لئے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کبھی وہ ہم کو دھوکا نہیں دے سکتا۔

یہ مادی دُنیا ایک حقیقی وجود رکھتی ہے۔ اگر ہم کو کسی شریقت نے بتایا ہو تا تو ممکن تھا وہ ہم کو دھوکا دیتی۔ یہاں یہ واضح رہنا چاہئے کہ ویکارت خدا کے شریقت نہ ہونے کا کوئی ثبوت نہیں پیش کرتا۔ اس طرح ویکارت یقیناً اولیہ تک پہنچا۔ مادہ اور روح دونوں یکساں وجود رکھتے ہیں۔ مادہ مستداور غیر ذمی شعور ہے، اور روح غیر مستداور ذمی شعور۔ آخر ان دو متضاد چیزوں میں تعلق کیسے قائم ہے؟ انسان کو مادی دُنیا کا ادراک کیوں کر ہوتا ہے؟ اور اُس کے علم کا راز کیا ہے؟

ویکارت اس اہم سوال کا جواب دینے سے پہلو بچا گیا ہے۔ ویکارت ”جبریت“ کا قائل نہیں ہے۔ انسان کو اپنے ارادہ پر اختیار حاصل ہے۔ ویکارت ”تصورات و ہبی“ (Innate Ideas) کا ماننے والا تھا نفس انسانی کے بعض تصورات ایسے ہیں جو نہ تجتیل سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ خارجی دُنیا سے آتے ہیں بلکہ نفس کے وہ ازلی لوازم ہیں جن کی بدولت اُس میں سوچنے کی قابلیت آئی، اور بغیر حرن کے نفس

ایک عضو معطل ہو کر رہ جائے۔ مثلاً ہم کسی ایسی چیز کا تصور نہیں کر سکتے جو زمان و مکان کے حدود سے باہر ہو۔ یا جس کی کوئی علت نہ ہو۔ لہذا زمان و مکان اور تعلیل وہی تصورات ہیں۔ اسی طرح ہم کسی ایسے انسان کا تصور نہیں کر سکتے جو مجبوراً محض ہو، اور اپنے ارادہ پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ لہذا خود اختیار کا تصور بھی وہی ہے۔

ویکارت کی "ثنویت" (Dualism) نسبت بنیادی تھی۔ مادہ اور روح کا تعلق بلا کسی توسط کے سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ بعد کے کارٹیزیوں (Cartesians) یعنی "پیران ویکارت" نے اس کمزوری کو رفع کرنے کی کوشش کی اور میلی برانشے (Malebranche) اور گویلنکس (Goulinse) نے یہ بتایا کہ مادہ اور روح خدا کے توسط سے ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں۔ لیکن اسپینوزا (Spinoza) (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) جو الیٹہ کا رہنے والا تھا، اور دورین کے شیعہ صاف کرتا تھا، ایک قدم اور

آگے بڑھ گیا، اُس نے "کارتھی شہوت" کو وحدانیت میں تحلیل کر دینے کے لئے بہت زور لگایا۔ لیکن وہ بھی ایک قسم کی "متوازنیت" (Parallelism) ہو کر رہ گئی۔ روح یا مادہ کا کوئی ذاتی وجود نہیں ہے۔ یہ دونوں صرف لازمی صفات ہیں ایک ذات کے جس کو عرف عام میں خدا کہتے ہیں۔ خدا میں شعور اور امتداد دونوں موجود ہیں۔ روح اور مادہ دو مختلف مظاہر ہیں ایک جو مطلق کے۔ انسان کی روح بھی محض ایک جلوہ ہے اسی جو ہر اولیٰ کا۔ پھر ظاہر ہے کہ انسان کا ارادہ کوئی اختیار نہیں رکھتا، اور مخلوقات کی طرح انسان بھی مجبور مطلق ہے کیونکہ خدا کی ذات سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ ایک خاص قانون اور ایک خاص ترتیب کے ماتحت ہوتا ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ مجبور ہے کہ وہ ایک شہین طریقہ سے ہٹنے نہ پائے چنانچہ انسان کا نفس بھی مجبور ہے کہ ایک خاص وقت میں ایک خاص ہی ارادہ کرے۔ اور یہ خاص وقت ایک لازمی نتیجہ ہوتا گزشتہ اسباب اور اوقات کا۔ یعنی اسپنوزا کائنات کو علت و معلول کا ایک

لا مٹنا ہی سلسلہ مانتا ہے۔ لیکن اگر ہم مجبور محض ہیں تو پھر ہم پر کوئی اخلاقی فرض نہیں ہو سکتا۔ گناہ و ثواب کے ہم ذمہ دار نہیں قرار دے جاسکتے۔ اسپینوز اس کو بھی نہیں تسلیم کرتا۔
 ”خیر نام ہے اپنے کو مجبور سمجھ لینے کا۔ جتنا ہی زیادہ ہم اپنی مجبوری کا دل میں اعتراف کریں گے اتنا ہی زیادہ ہمارا نفس پاک اور ہمارا اخلاق درست ہے گا۔ اسپینوز اکی طباعی کامیاں بیتہ چلتا ہے۔ انسان کو مجبور مان کر اپنا ایک جداگانہ نظام اخلاق پیش کرنا معمولی دماغ کا کام نہیں تھا۔

”کارتیسی حکماء میں اسپینوز کے بعد لاک (Locke) کی دھوم ہوئی۔ لاک نے بھی ”یقینات اولیہ“ تک پہنچنے کے لئے دیکارٹ کے دلائل سے کام لیا۔ ہم ساری کائنات کے وجود سے انکار کر دیں لیکن اپنا وجود مانتا پڑتا ہے۔ اور جب اپنا وجود بھی تسلیم کر لیا تو خدا کا وجود بھی قطعی ہے۔ اب یہ گویا مادہ کا وجود۔ سو جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ذہن میں باہر سے رستما پیدا ہوتے رہتے ہیں تو ہم یہ مانتے کے لئے مجبور ہو جاتے ہیں

اکہ خارج میں کوئی نہ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جو ان ارتسامات کا سبب ہے۔ یہ سبب جو ہر ماؤی ہے۔

لاک نے ”تجربیت“ (Empiricism) کو

انتہا تک پہنچا دیا تھا۔ اُس کے خیال میں علم انسانی کی تمام تر بنیاد تجربات پر ہے۔ وہ ”تصورات ذہنی“ کا قائل نہیں ہے جتنے اصول و کلیات ہیں وہ سب تجربہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ انسان کا ذہن تجربہ اور مشاہدہ سے پہلے اندھیرے کمرے یا سفیدادہ کاغذ کی طرح ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کے نقوش یا تصورات نہیں ہیں۔ علم انسانی کے صرف دو ذرائع ہیں۔ ایک تو ارتسامات جو خارج سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے تصورات جو نتیجہ ہوتے ہیں اپنے افعال ذہنی کا۔ لاک اُن ارتسامات کو بھی تصورات ہی کہتا ہے جو باہر سے ہمارے حواس کو مستثر کرتے ہیں۔

جو تصورات خارج سے پیدا ہوتے ہیں وہ مفرد ہوتے

ہیں۔ ہمارا ذہن اُن میں تصرف کرتا ہے اور اپنی خواہش کے

مطابق ان کو ترتیب دے کر مرکب تصورات بناتا ہے لیکن ان دو قسم کے تصورات کے علاوہ ایک قسم کے تصورات اور ہوتے ہیں جو محض انسان کے حصہ میں آئے ہیں۔ ”یہ تصورات مجردہ“ (Abstract Ideas) ہیں۔ انسان کے ذہن میں جذبی تصورات کے علاوہ کلی تصورات بھی ہوتے ہیں۔ زید، عمرو، بکر افراد ہیں اور ان کے تصورات جذبی تصورات ہیں۔ کلی تصورات نوع مثلاً انسان، جنس مثلاً حیوان کے ہوتے ہیں۔ یہ تصورات مجرد ہوتے ہیں یعنی ان کی کوئی مادی شبہ نہیں ذہن میں نہیں ہوتی۔ اگر یہ تصورات مجرد نہ ہوتے تو علم کا وجود ناممکن ہوتا، کیونکہ سائے علم کا تعلق کلیات کے ہوتا ہے۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ لاک کے خیال میں تمام موجودات کی ابتدا دو جوہروں سے ہوئی ہے ایک تو جوہر اَدی، دوسرا جوہر نفسی۔ اب لاک ہم کو یہ بتاتا ہے کہ کائنات میں دو قسم کے صفات یا عوارض ہیں۔ ایک ”عوارض اولیہ“ (Primary qualities) دوسرے ”عوارض ثانویہ“

(Secondary qualities) ”عوارض اولیہ“ مثلاً صلابت یا سختی، اندر ادیا پھیلاؤ، صورت، حرکت اور تغیر مادہ میں بجنسہ موجود ہیں۔ یعنی وہ مادی چیزوں کی خصوصیات لازم ہیں۔ مگر ”عوارض ثانویہ“ مثلاً آواز، رنگ، ذائقہ وغیرہ ہمارے ذہن کے تصرفات ہیں، اور صرف ”عوارض اولیہ“ کی بنی ہوئی صورتیں ہیں۔

اخلاقیات میں لاک ”لذتیوں“ (Hedonists)

کا پیرو ہے۔ یعنی اُس کا یہ خیال ہے کہ حیات انسانی کا نصب العین انبساط حاصل کرنا اور انقباض سے گریز کرنا ہے۔ ہم جو حرکت سرزد ہوتی ہے وہ کسی انقباضی کیفیت کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ انسان کا ارادہ آزاد نہیں ہو سکتا۔ ارادہ نام ہے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی خواہش کا۔ اور یہ خواہش منحصر ہے کسی انقباضی کیفیت پر جس کو نہ ہم خود پیدا کر سکتے اور نہ اس کے خلاف جدوجہد کر سکتے ہیں۔

سیاسیات میں لاک، ہابس (Hobbes) کا نظریہ ہے۔ ہابس "مطلقیت" (Absolutism) کا حامی اور لاک مساوات اور انفرادی حریت کا علم بردار تھا۔ لاک بادشاہوں کے خدا داد حقوق کو نہیں مانتا تھا۔ اُس کی رائے میں ہیئت اجتماعی اور نظام حکومت کا مقصد افراد پر بے جا جبر و تشدد کرنا نہیں بلکہ اُن کے قدرتی حقوق کی حمایت کرنا ہے۔ مذہبی سیاسیات میں بھی لاک آزاد خیال رہا۔ وہ اس بات کو ضروری سمجھتا تھا کہ حکومت اور کلیسا کو علیحدہ کر دیا جائے۔ لاک کا اثر حکماء فرانس اور بالخصوص الیئر پر بہت پڑا اور اس کا خاص سبب اُس کا "نظریہ سیاسیات" تھا۔

لاک کا حریف "بشپ بارکلی" (Berkley) (۱۶۸۵ء تا ۱۷۵۳ء) ہے۔ اس نے لاک کی مادیت اور احساسیت کا قلع قمع کر کے تصویریت اور روحانیت کا جھنڈا بلند کیا۔ سب سے پہلے اس نے تصورات مجرورہ "کی

ہمارے ذہن میں جتنے تصورات ہیں وہ سب جُزئی ہیں، البتہ ضرورت کے وقت ہم کسی جُزئی تصور کو کلی تصور کا قائم مقام بنا لیتے ہیں۔ مثلاً جس وقت ایک ٹاہر یا صنیا تُمثلت کے متعلق کوئی دعویٰ ثابت کرنا چاہتا ہے تو اُس کے ذہن میں کسی خاص مُثلت کا تصور ہوتا ہے۔ لیکن وہ اس مُثلت کے خصوصیات انفرادی سے قطع نظر کر لیتا ہے، اور اُس کو تمام مُثلتوں کا قائم مقام سمجھتا ہے۔

لاک کے فلسفہ کی بنیاد بڑی حد تک انہیں تصورات مجرّد پر تھی، ان کی تردید کر چکنے کے بعد بارکلی کے لئے مادّہ کا ابطال آسان کام تھا۔

لاک یہاں تک تسلیم کر چکا تھا کہ علم انسانی کے صرف دو ذرائع ہیں۔ ارشادات، اور تصورات۔ بارکلی کہتا ہے کہ ”یہ ارشادات اور تصورات تو ذہن میں ہوتے ہیں، ہم کیوں مانیں کہ مادّہ جیسی چیز بھی کوئی ہے جو خارجی وجود رکھتی ہے؟“ اس کا جواب لاک نے یہ دیا تھا کہ ”ہائے ارشادات کا کوئی

نہ کوئی محرک ہے۔“ بارکلی کہتا ہے: ”کیا وجہ ہم روح یا نفس کو اُن کا محرک نہ سمجھیں؟ آخر ہم اپنے تخیلات کو تو اپنے نفس ہی کی پیداوار مانتے ہیں۔“ بارکلی کے خیال میں ساری کائنات کی اصل روح ہے۔ کوئی چیز موجود فی الخارج نہیں ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے تو اس کے صرف یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہمارے نفس یا کسی کے نفس کو اس کا تعقل یا احساس میں رہا ہے۔ کسی جو ہر آدمی کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

لیکن چیزوں کا وجود اگر محض ذہنی ہے تو کیا عالم میں کثرت اور تعدد ہے؟ یعنی فرض کر دو کہ ایک ہی چیز کا احساس دس نفوس کو ہو رہا ہے تو بارکلی نے اب تک جو کچھ کہا اُس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ چیز دراصل ایک نہیں ہے بلکہ ایک ہی قسم کی دس چیزیں ہیں۔ یا اگر ایک ہی نفس ایک چیز کو دس بار محسوس کرے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز اس نفس کے لئے دس بار پیدا ہوئی۔ بارکلی اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ نفس دو قسم کے ہیں۔ ایک تو متحد و جس میں ملائکہ، انسان، اور حیوانات

شامل ہیں۔ دوسرا متحدہ جس کو "نفس کل" کہنا چاہئے۔ اؤ جو عوام میں خدا کے نام سے مشہور ہے محدود نفوس اس "نفس کل" کے پر تو ہیں۔ کوئی چیز بار بار نہیں پیدا ہوتی بلکہ نفس کل میں ہمیشہ سے موجود ہے۔ وہ اپنی مرضی کے مطابق ہر قصہ کو انفرادی نفوس میں ڈال دیتا ہے۔

بار کلمے کے یہاں ہر چیز کا سبب خدا ہے، اور یہ خدا حیم و کریم ہے۔ وہ خیر محض ہے۔ جس چیز کو انسان خسر سمجھتا ہے وہ دراصل خسر نہیں ہے بلکہ صرف خدا کی مصلحت ہے جس کی بنیاد خیر پر ہے۔

کہتے ہیں ہر فرعون کے لئے ایک موسیٰ بھیجا جاتا ہے۔ "بار کلمے نے اپنی روحانیت میں اسی افراط اور بہت دھڑکی کام لیا تھا جس کا وہ ماورئین کو ملزم قرار دیتا تھا۔ اس کے وہاں بھی وہی مغالطے ہیں جو لاک کے وہاں ہیں۔ ان کو دور کرنے کے لئے اسکاٹ لینڈ کا مشہور شیک ہیموم (Hemom) (سائنس دان) آیا۔ اس کے فلسفہ کو مختلف لحاظ سے مختلف

ام دے گئے ہیں (۱) "تجربیت"۔ "کیونکہ ہیوم بھی اپنے پیش روں کی طرح علم انسانی کا تنہا ذریعہ تجربہ قرار دیتا ہے۔" (۲) "انتیٹ" (Positivism) ہمارا علم مظاہر و حوادث کی دنیا تک محدود ہے۔ (۳) "لاادریت" (Agnosticism) ذوات و اعیان کا نہ ہم کو کوئی علم ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ ہم کو مطلق نہیں معلوم کہ جو ہرادی کیا ہے؟ یا ہے بھی کوئی چیز یا نہیں؟ ہم نہیں بتا سکتے کہ علت کیا ہے اور معلول کیا ہے۔ نہ نفس کے متعلق کچھ جانتے نہ ماسوائے نفس کے متعلق۔ (۴) "ناثویت" (Humanism) جس چیز سے ہم کو براہ راست تعلق ہے اور جس کا ہم مطالعہ کر سکتے ہیں وہ انسانی دنیا ہے جو مشتمل ہے آنی و فانی تجربات پر۔

ہیوم کو فلسفی کہنے کے بجائے نقاد فلسفہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اس کا کوئی اپنا نظام فلسفہ نہیں ہے۔ اس کا مسلک صرف یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں کوئی قطعی حکم نہ لگاؤ۔ کیونکہ حقیقت کا علم نہ کسی کو ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ ہم نہ کسی چیز

کی حقیقت کو مان سکتے ہیں اور نہ اُس سے انکار کر سکتے ہیں۔
 ہیوم نے یہاں تک بار کلمے سے اتفاق کیا کہ مادہ کا
 کوئی وجود نہیں ہے اور اگر ہے تو اس کا علم ہم کو نہیں۔ لیکن
 جو دلائل بار کلمے نے مادہ کے ابطال کے لئے پیش کئے ہیں
 وہی دلائل اُس کی روحانیت کے خلاف پیش کئے جاسکتے
 ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اپنے نفس کے وجود کا یقین ہے۔
 یہ کیوں؟ نفس کا وجود بھی اتنا ہی بے اعتبار ہے جتنا کہ مادہ
 کا۔ پھر آخر وہ کیا شے ہے جس کو "نا" یا نفس کہا جاتا ہے؟
 کچھ نہیں بجز اُن مدرکات و محسوسات کے ایک لڑتنا ہی سلسلہ
 کے جو یکے بعد دیگرے آتے جاتے رہتے ہیں لیکن ہم کو کسی ایسے
 جوہر کا مطلق کوئی علم نہیں ہوتا جو ان تمام مدرکات و محسوسات
 میں ایک ہو۔ دوسرے الفاظ میں ہم بحیثیت افراد کے کسی
 مسلسل اور قائم و دائم نفس کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔
 علیت یا علت و معلول کے تعلق کے بارے میں بھی ہیوم کے
 خیالات بالکل اچھوٹے ہیں۔ اگر تعلیس کے معنی دو واقعات کے

درمیان کسی لازمی ربط کے ہیں تو اس کا نہ ہم کو کوئی علم ہے اور نہ اس کی کوئی اصلیت ہے۔ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ ایک واقعہ پہلے ہوتا ہے اور دوسرا اس کے بعد۔ اور جب ایسا بار بار ہوتا ہے تو ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ دونوں واقعات کے درمیان کوئی ابدی رشتہ ہے اور ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے گا۔ حالانکہ ہمارا تجربہ محدود ہوتا ہے جسٹریاضی اور حال تک مستقبل کے متعلق قطعی حکم لگا دینے کی کوئی معقول وجہ ہمارے پاس نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ آگ ہمیشہ لوگ لگتی رہی ہے۔ اور ابھی جب ہم نے آگ میں ہاتھ ڈالا تھا تو جل گئے تھے۔ لیکن آخر ہمارے پاس اس کا کیا ثبوت ہے کہ جب ہم پھر آگ میں ہاتھ ڈالیں گے تو جل جائیں گے؟ ہیوم استدعا کو کوئی معقول طریق استدلال نہیں مانتا۔ ہمارے سارے کلیات محض قیاسی اعتبار ہی ہوتے ہیں۔

اسی طرح ہیوم خدا کے وجود سے بھی انکار کرتا ہے۔ ہیوم کے وہاں شک اور انکار میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا

جب ہم کو خود اپنے نفس کا حال نہیں معلوم تو ہم خدا کے بارے میں کیا جان سکتے ہیں؟ اور اگر خدا کے وجود کو مان بھی لیا جائے تو اس کا کیا ثبوت کہ وہ خدا اپنے بندوں کا خیر خواہ بھی ہے؟ -
 دنیا میں جتنی بُرائیاں ہیں وہ تو ہم کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہیں کہ خدا اپنے بندوں کے حق میں اگر بداندیش نہیں تو باعاقبت اندیش ضرور ہے۔

اخلاقیات میں ہیویم لاک کا پیرو ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ ہمارے افعال کے محرک جذبات ہوتے ہیں نہ کہ عقل۔ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ ایک طرف تو اپنی ذاتی یہود کے لئے کرتا ہے اور دوسری طرف چونکہ پشتہائست کے رسم و رواج اور فطرتی جذبہ ہمدردی کی وجہ سے اُس کے اندر خلق دوستی اور اجتماعی معاشرت کا مادہ پیدا ہو گیا ہے۔ اس لئے اب وہ دوسروں کے حقوق اور فرائض کی اہمیت محسوس کرنے لگا ہے۔ ہیویم اور لاک میں فرق یہ ہے کہ ہیویم ہمارے "خصل خلاق" (MORAL SENSE) کا نصب العین صرف ذاتی فلاح قرار نہیں دیتا۔

تشکیک یا انکار کبھی فلسفیانہ غور و مامل کی آخری منزل نہیں ہو سکتی۔ انسان کے سکون نفس کے لئے ضروری ہو کہ وہ "نہیں" اور "خدا جانے" کی دم گھٹا دینے والی فضا سے جلد سے جلد نکل کر کسی قطعی "ہاں" پر پہنچ جائے۔ مہیوم کی "لا ادیت" نے انسان کو ایک تاریک خلا میں چھوڑ دیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد روح عمل شروع ہو گیا اور حکماء یورپ مہیوم کے فلسفہ کا جواب سوچنے لگے۔ یہ بیداری سب سے پہلے اسکاٹ لینڈ ہی میں شروع ہوئی جس کا خاص نمائندہ ریڈ ہے۔ ریڈ کا فلسفہ "عقل عامہ" کا فلسفہ کہلاتا ہے جو مہیوم کی تشکیک اور بار بار کلے کی تصویریت دونوں کا مخالف ہے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ مادہ کا وجود خارجی ہے۔ لہذا ہم کو ماننا چاہئے کہ مادہ کا وجود خارجی ہے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ روح کا وجود ہے۔ لہذا ہم کو اس کا وجود ماننا چاہئے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ ہر محلول کی ایک علت اور ہر علت کا ایک محلول ہوتا ہے لہذا تحلیل کی حقیقت سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں عقل عامہ

ہم کو بتاتی ہے کہ خدا ہے اور رحیم و کریم ہے۔ "لہذا خدا ہے اور
رحیم و کریم ہے۔ ریڈ کی تعلیم یہ ہے کہ فلسفہ کبھی بنی نوع انسان
کی عقل عامہ سے انحراف نہیں کر سکتا۔

اٹھارہویں صدی عیسوی سے پہلے فلسفہ کا زور شور
فرانس اور برطانیہ تک محدود تھا۔ اسپنوزا کے علاوہ جتنے
بڑے بڑے صاحب فکر ہوئے وہ یا تو برطانوی تھے یا فرانسیسی
لیکن اٹھارہویں صدی سے جرمنی میں فلسفہ کا چرچا ہونے لگا۔
اور رفتہ رفتہ حکماء جرمنی فلسفہ میں سب سے سبقت لے گئے۔

جرمنی کا سب سے پہلا صاحبِ باغ جس نے اپنے ملک کا
نام روشن کیا لائبنز (LEIBNIZ) (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء)
تھا۔ لائبنز ایک جامع العلوم شخص تھا۔ وہ ریاضیات، فلسفہ
تواریخ اور دینیات پر یکساں عبور رکھتا تھا، اور اپنے وقت کا
سب سے بڑا مدبر اور ماہر سیاسیات گنا جاتا تھا۔ یہاں ہم کو محض
اُس کے فلسفہ سے بحث ہے۔

لائبنز نے طبعیات اور مابعد الطبعیات کے مسلمات پر

از سر تو تنقیدی نظر ڈالی اور بیشتر مسلمات کو اس نے غلط پایا۔
 دیکھارت نے بتایا تھا کہ حرکت کی مقدار ہمیشہ مستقل ہوتی
 ہے۔ لیکن حرکت کرنے والے اجسام رُک بھی جاتے ہیں، اور
 رُکے ہوئے اجسام حرکت بھی کرنے لگتے ہیں۔ اس سے تو قانون
 تسلسل کی تردید ہو جاتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ قدرت اکثر
 جست لگاتی رہتی ہے۔ اس سے لائبنز نے یہ نتیجہ نکالا کہ حرکت
 کے رُک جانے کے بعد بھی حرکت کی قابلیت باقی رہ جاتی ہے
 ورنہ جب ایک جسم حرکت کرتے کرتے رُک جاتا ہے تو پھر وہ دوبارہ
 کیسے حرکت کر سکتا ہے۔ اسی قوت کا منہ کی مقدار مستقل ہوتی
 ہے نہ کہ حرکت کی۔

کائنات کا دار و مدار نہ تو امتداد پر ہے نہ شعور پر، بلکہ
 اسی حرکت کرنے کی قوت پر۔ یہ قوت جس کو لائبنز ”فردیہ“
 (Monad) کہتا ہے کائنات کے ذرہ ذرہ میں ہے۔
 اور اسی کی بدولت ہستی کا یہ سارا ہنگامہ برپا ہو یہی حرکت
 کا راز ہے۔ جو چیز حرکت نہیں کرتی یا حرکت کرنے کی تاب نہیں

رکھتی اس کا کوئی وجود نہیں۔ وہ محض دھوکا ہے۔

لائبنز کے خیال کے مطابق دنیا کی ہر چیز میں روح ہے اور وہ اپنی ایک ذاتی فردیت رکھتی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ فردیات میں مراتب قائم ہیں۔ معدنیات میں جو فردیات ہیں وہ ادنیٰ درجے کے ہیں اور ان میں حرکت کرنے یا سوچنے کی قابلیت قریب قریب سوتی ہوتی ہے۔ لیکن ارتقائی مناظر طے کرنے کے بعد یہی فردیات حیوانات اعلیٰ اور انسان میں ذی شعور ہو جاتے ہیں۔ لائبنز نے ”فردیہ اعلیٰ“ خدا کو مانا ہے۔

لائبنز کا مسلک ”رجائیت“ (Optimism) ہے، دنیا میں جو کچھ ہوا وہ بہتر ہوا اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ بہتر ہو رہا ہے۔ خدا جتنی دُنیا میں اور جتنی زندگیاں پیدا کر سکتا تھا ان میں جس دُنیا اور جس زندگی کو اُس نے پیدا کر دیا وہ سب سے بہتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ دُنیا میں بہت سی خامیاں اور بُرائیاں ہیں لیکن ایسا ہونا لازمی تھا کیونکہ یہ دُنیا ناقص ہے اور اس کا

ناقص نہ ہونا ناممکن تھا۔ کامل اور مکمل ذات صرف خدا کی ہے۔
 خدا کسی چیز کو مکمل نہیں بنا سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے معنی یہ تھے
 کہ خدا اپنے سے کوئی برتر ہستی یا اپنا ہمسر پیدا کرتا اور یہ محال
 سے تھا جن پر خدا قادر نہیں۔ خدا کو قادر مطلق کہا گیا ہے لیکن
 وہ اپنی مطلقیت سے مجبور ہے۔ وہ کسی چیز کو اپنی طرح مطلق
 نہیں بنا سکتا۔ اس لئے کائنات میں خامیوں کا ہونا لازمی
 تھا۔ انہیں خامیوں کو ”شر“ سمجھا جاتا ہے۔ مگر حقیقتاً خدا
 کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ راحت کے ساتھ مصیبت اور ثواب
 ساتھ گناہ کو نہ پیدا کرتا۔

ہیوم کی ”لا ادیت“ نے انسان کی خارجی اور باطنی
 دونوں دنیاؤں کو یکساں بیگانہ اصلیت بنا دیا تھا جیسا
 کہ بتایا جا چکا ہے۔ ہیوم کی مخالفت عام طور پر پھیل گئی تھی
 لیکن ہیوم نے جس معقول اور مدلل تنقید سے کام لیا تھا اس کا
 جواب دینا آسان کام نہیں تھا۔ ہیوم کے فلسفہ کی اصلاح و
 تکمیل کے لئے کانت جیسے دقیق النظر تھا دگی ضرورت تھی

کانت (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) جرمنی (پروسیا) کے شہر
کینگز برگ میں پیدا ہوا اور وہیں تمام عمر یونیورسٹی میں
منطق، ریاضیات، اخلاقیات وغیرہ کی تعلیم دیتا رہا۔ کانت
کے فلسفہ کی ابتدا اس تعلیم سے ہوتی ہے کہ کسی بات کے ماننے
نہ ماننے سے پہلے اس کو عقل کے ترازو پر اچھی طرح تول لینا چاہیے۔
اور کسی چیز کے علم کا دعویٰ کرنے سے پہلے ان مقدمات کی
تحقیق و تنقید کر لینا چاہئے جن پر ہم اپنے علم کی بنیاد رکھتے
ہیں۔

کانت نے سب سے پہلے اس سوال کو اٹھایا کہ علم انسانی
کی قدر و اہمیت کیا ہے؟۔ علم کسی ایک تصور مثلاً زمین، زمانہ،
حرارت وغیرہ کا نام نہیں ہو سکتا جب تک دو تصورات باہم
مل کر ایک تصدیق (Judgement) یا قضیہ
(Proposition) کی صورت نہ اختیار کریں اس وقت
تک علم ممکن نہیں۔ لیکن ہر تصدیق یا قضیہ علم نہیں ہوتا۔ مثلاً
اگر ہم یہ کہیں کہ ”گنجا آدمی آدمی ہوتا ہے“ تو یہ علم نہیں ہوا کیونکہ

اس سے ہمارے معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ اسی لئے
 کانٹ نے تصدیقات کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) تصدیق
 تحلیلی (۲) تصدیق ترکیبی۔ تصدیق تحلیلی میں ایک ہی تصور
 کی تحلیل کی جاتی ہے۔ یعنی ایک تصور کو وضاحت کے ساتھ
 پیش کیا جاتا ہے۔ کوئی نئی بات نہیں کہی جاتی۔ مثلاً ہم کہیں
 کہ ”انسان دو ٹانگوں کا جانور ہے“ تو یہ تحلیلی تفسیر ہوا۔ برخلاف
 اس کے اگر یہ کہا جائے ”فلاں چیز متحرک ہے“ تو یہ ایک ترکیبی
 تفسیر ہو ا کیونکہ یہاں محمول موضوع کی وضاحت نہیں کرتا بلکہ
 اس میں اضافہ کرتا ہے۔ تو کیا اس قسم کے ترکیبی تفسیر کو علم
 کہا جاسکتا ہے؟ نہیں! علم بننے کے لئے ترکیبی تفسیر کو وجودی
 اور فکری ہونا چاہئے مثلاً ”حرارت اجسام میں انبساط پیدا
 کرتی ہے“ یا ”کسی مثلث کے تینوں زاوے دو زاویہ قائمہ
 کے برابر ہوتے ہیں“۔ اب کانٹ آگے چلتا ہے اور اس کی
 تحقیق شروع کرتا ہے کہ اس قسم کے ترکیبی تصدیقات یا تفسیر
 بنتے کیسے ہیں؟

کانٹ کا جواب یہ ہے کہ جو اس تصدیق کے لئے
 خارج سے مواد فراہم کرتے ہیں اور ہمارا نفس ان میں نظم و
 ترتیب پیدا کرتا ہے۔ کانٹ مادہ اور نفس دونوں کے
 حقیقی وجود کو مانتا ہے۔ نفس سے باہر شے بالذات کا وجود
 ہے جس کا علم ہم کو بنفسہ نہیں ہوتا۔ نفس کے تین حصے ہیں۔
 (۱) حسیت (Sensibility) (۲) فہم
 (Understanding) (۳) عقل (Reason)
 ان میں سے تینوں اپنے اپنے خاص سانچے رکھتے ہیں جن کو کانٹ
 ہیئتات یا صورت (FORMS) کہتا ہے۔ حسیت کی ہیئتیں زمانہ
 و مکان ہیں۔ جب ہم باہر سے اشیاء کے نقوش قبول کرتے
 تو ان کو پہلے انھیں سانچوں یا ہیئتوں میں ڈھال لیتے ہیں
 یعنی زمان و مکان سے بے نیاز رہ کر ہم کو کسی چیز کا احساس
 نہیں ہوتا۔ اسی طرح فہم کی ہیئتیں مقدار، کیفیت اور علیت
 ہیں۔ ہم کو جس چیز کا درک ہوتا ہے اُس میں کچھ نہ کچھ مقدار
 ہوتی ہے۔ اور ان میں کوئی نہ کوئی کیفیت ہوتی ہے۔ اور پھر

ہم لو اشیا کا درک علت و معلول کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ عقل اور آگے
 بڑھتی ہے اور حسیت و فہم سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اُن میں
 تنظیم و تعیم پیدا کرتی ہے۔ حسیت اور فہم سے جو تصدیقات
 ملتے ہیں وہ اجزائی ہوتے ہیں۔ عقل اُن کو اصول و کلیات بنا
 دیتی ہے۔ حسیت اور فہم کا دائرہ حال تک محدود ہوتا ہے۔
 عقل مستقبل میں مداخلت کرتی ہے۔ عقل علت اعلیٰ اور غایت
 الغایات تک بھی پہنچ لگاتی ہے۔

کانٹ نے عقل کی دو قسمیں مانی ہیں جس عقل کا ہم
 اوپر ذکر کر آئے ہیں وہ عقل نظری ہے جس کا کام یہ ہے کہ جزئیات
 سے کلیات کا استنباط کر کے ہمارے علم میں اضافہ کرے لیکن
 اس عقل کے علاوہ ہمارے اندر ایک عقل ہے جس کو عقل عملی
 یا ارادہ کہتے ہیں۔ اُس کا کام علم فہمیا کرنا نہیں بلکہ ہمارے لئے
 معقول راہ عمل نکالنا ہے۔ اس کا کام یہ بتانا ہے کہ ہم کو کیا کرنا
 چاہئے اور کیا نہ کرنا چاہئے۔ عقل عملی ہم کو کسی کام کے کرنے
 یا نہ کرنے کا حکم دیتی ہے۔ اور یہ حکم شرطی نہیں بلکہ قطعی

(Categorical) ہوتا ہے۔ تو کیا انسان آزاد نہیں ہے؟
 کانٹ کہتا ہے کہ آزادی کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو جو کرنا چاہا
 اُس کو کرے کیونکہ وہ اُس کو کر سکتا ہے۔ ”یہی اُس کی ہستی کا
 قانون ہے۔ اور یہی اُس کی آزادی ہے۔ یہی عقل عملی ہماری
 ہدایت کرتی ہے اور ہماری نجات کا باعث ہوتی ہے۔“ عقل
 نظری ہم کو تناقضات اور احتمالات میں پھنسا دیتی ہے تنقید
 عقل نظری کا لازمی نتیجہ تشکیک ہے۔ عقل عملی ہے جو اس تشکیک کے
 بھنور سے نکال کر ہم کو راہ پر لگاتی ہے۔

ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ انسان کے اعمال حسنہ کا اجر اُس کو
 دنیا میں نہیں ملتا بلکہ برخلاف اس کے اُس کو اپنی زندگی میں
 طرح طرح کی مصیبتوں میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ پھر اعمال حسنہ کا
 فائدہ کیا ہے؟ کانٹ اس سوال سے روح کو غیر فانی ماننے پر
 مجبور ہوا۔ روح جسم کے مٹ جانے کے بعد بھی باقی رہے گی تاکہ
 حیات بعد المات میں اُس کو اپنے اعمال کی جزایا سنا ملے۔ لیکن
 جزا دینے والا کون ہوگا؟ ظاہر ہے کہ ہم خود نہیں ہوں گے کیونکہ

اگر ہم خود اپنے کو جزایا سزا دے سکتے تو اسی دنیا میں دے دیتے
ہم کسی ایسی ہستی کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور نہیں جو حکیم و بصیر
ہونے کے علاوہ قادر مطلق ہو۔ یہ ہستی خدا کی ہستی ہے۔
اس طرح کانٹ نے اخلاقیاتی دلائل کے زور پر خدا کو واجب
الوجود ثابت کیا ہے۔

کانٹ نے عقل نظری اور عقل عملی کے باہمی تعلقات
کو غیر واضح چھوڑ دیا تھا۔ یا بہ الفاظ دیگر عقل اور ارادہ میں کس کس
تفوق حاصل ہے؟ کانٹ نے اس سوال کا کوئی صاف
اور شرح جواب نہیں دیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کانٹ کے پیرو
کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک نے عقلی تصوریت (Rational
Idealism) کی تبلیغ شروع کی اور عقل اور خود شعوری کو
ساری ہستی کی ماہیت بتایا۔ اس نظام فلسفہ کے ممتاز ترین
حامی فحظے (Fichte) شیلنگ (Schelling)
اور ہیگل (Hegel) ہیں۔ دوسرا گروہ جس کا سب سے
زبردست نمائندہ شوپنہاؤر ہے "ارادیت" (Voluntarism)

کی تعلیم دینے لگا۔ حقیقت اولیٰ ارادہ یا مشیت ہے نہ کہ عقل، مشیت بہ نفسِ اندھی اور غیر ذی شعور ہے۔ عقل و شعور اس کے صرف مظاہر ہیں۔ "عقلی تصویریت" کا لازمی نتیجہ "رجائیت" (Optimism) ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ "ارادیت" کا لازمی نتیجہ "قنوطیت" (Pessimism) ہے۔ "عقلی تصویریت" کی تعلیم یہ ہے کہ جس چیز کا واقعی وجود ہے وہ خیر اور بر خلاف اس کے "ارادیت" شر اور فساد کو واجباً لوجود مانتی ہے۔ خیر کا وجود سلبی اور اضافی ہے۔

۱۴۱ "عقلی تصویریت" کی ابتدا فحطے (۱۶۴۲ء تا ۱۸۱۴ء) سے ہوتی ہے۔ فحطے پہلے ژینا میں اور پھر برلن میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اُس نے کانت کے فلسفے میں جو سب سے بڑا تناقض پایا وہ یہ تھا کہ نفس اور شے بالذات یا مادہ کے درمیان کوئی لازمی ربط نہیں ثابت ہوتا تھا۔ نفس اور مادی نفس میں وہ تعلقات کیونکر پیدا ہو گئے جن کی بدولت علم کا امکان ہوا؟ یہ سوال فحطے کے لئے لایحل تھا۔ یہاں تک کہ اُس نے یارکے

کی طرح مادہ کے وجود سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک تمام
 موجودات کا خارجی مبداء انسانی "انا" (جو مجھ ہے) ہے۔
 مادہ اور صورت دونوں اسی "انا" کی پیدا کردہ چیزیں ہیں جس
 خارجی دنیا کا ہم کو احساس ہوتا ہے وہ دراصل نام ہے اس
 حد کا جہاں "انا" کو رگنا پڑتا ہے۔ اسی حد کو ہم خارج سمجھ کر مادہ
 سے تعبیر کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی اصلیت کچھ نہیں۔ لیکن
 انسانی انا سے باہر بھی کوئی چیز ہے؟ فحظے کہتا ہے۔ ہاں
 ایک محیط روح جس کو خدا کہتے ہیں اور جو حقیقتاً ایک اخلاقی
 قانون کا نام ہے۔ گویا کانسٹ کی طرح فحظے کے نزدیک
 بھی وہ حقیقت اولیٰ جو واجب الوجود اور قائم بالذات ہے
 خیر محض ہے۔ شر کا وجود اعتباری ہے۔

شینگ ہشتاد و ہشت (۱۷۸۵ء) بھی ژینا میں فلسفہ
 کا معلم تھا۔ اُس نے فحظے کی رائے سے اختلاف کیا اور "انا"
 اور "غیر انا" دونوں کے وجود کو حقیقی اور لازمی تسلیم کیا۔
 نفس اور مادہ دونوں شریک ازلی ہیں۔ نہ انانے غیر انا کو

پیدا کیا نہ غیر انانے انا کو۔ خارجی اور داخلی دونوں دنیاؤں کے لئے شینگ نے ایک نام رکھا ہے اور وہ "فطرت" ہے۔ فطرت کے نظام کے مقابلہ میں ایک اور نظام ہے جس کا نام خدا ہے۔ خدا لا محدود اور کامل ہے۔ خدا نام ہے ایک غیر متناہی مشیت کا۔ کائنات نام ہے خدا کے زوال و انحطاط کا۔ فطرت خدا کے تنزل کے سبب ظہور پذیر ہوئی۔ اس نظریہ سے "ہبوط آدم" کے قصہ کی یاد تازہ ہوتی ہے جس کی قرآن و انجیل میں اس قدر دھوم ہے۔

ہیگل (متاۃ ۱۸۳۱ء) ہیڈلبرگ اور برلن میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اور شینگ کا معاصر تھا۔ وہ دائمی تخلیق کا قائل تھا۔ فرانس کے موجودہ فلسفی ہیرگن (Bergson) کی طرح اس کا بھی خیال یہ ہے کہ کوئی چیز ہے نہیں بلکہ ہوتی رہتی ہے۔ ہر چیز اپنے سے مختلف چیز بنتی رہتی ہے۔ کائنات ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے۔ لیکن حرکت کے معنی صرف آگے بڑھنے کے نہیں ہیں۔ حرکت حرکت معکوس کا

بھی نام ہے۔ ایک ہی چیز کبھی مسبب ہوتی ہے اور کبھی سبب۔
اگر اس حدوث کو نہ تسلیم کیا جائے تو کائنات میں جتنے تناقضات
ہیں ان کی توجیہ نہیں ہوتی۔ تاریکی روشنی میں تبدیل ہوتی
رہتی ہے اور روشنی تاریکی میں۔

ہیگل نے تمام موجودات کا مبداء ایک تصور مطلق
کو مانا ہے لیکن یہ تصور مطلق کوئی ساکن چیز نہیں ہے بلکہ حرکت
کر رہا ہے اور اس حرکت کا مقصد خود شعوری ہے۔ تصور
مطلق اپنے آپ کو محسوس کرنا چاہتا ہے۔ اسی لئے وہ اتنی
صورتیں پیدا کرتا چلا جاتا ہے لیکن اس ارتقاء کا مقصد
انسان میں آکر حاصل ہوتا ہے۔ انسان میں تصور مطلق کو
خود اپنا عرفان ہونے لگتا ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ
ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل تصور مطلق کا کوئی خارجی یا ماورائی وجود
نہیں مانتا۔ تصور مطلق اپنی پیدائی ہوئی ہر چیز میں جاری
و ساری ہے۔

ہیگل کی سیاسیات ایچ فلسفہ میں ایک خاص اہمیت

رکھتی ہے۔ دورِ بربریت میں انسان محض ایک مُکرب تھا
مختلف میلانات طبعی کا۔ یعنی انسان فطرتاً خود غرض ہے لیکن
تہذیب و تمدن نے اس کے اندر جماعت پرستی اور خلق دوستی
پیدا کر دی ہے۔ اب اس کے میلانات تابع ہیں ہیئتِ اجتماعی
کے۔ ارتقاء کی یہ منزل ایک لازمی منزل تھی۔

ہیگل کے نزدیک جمہوریت حکومت کی تخلیقی صورت
نہیں ہے۔ وہ شاہنشاہی یا قیصریت کا علم بردار ہے۔ جب
حکومت کو ایک بادشاہ کی صورت میں مجسم اور محدود نہیں کیا
جائے گا اُس وقت تک حکومت کی ایک تصویرِ دسے زیادہ
وقت نہ ہوگی اور نہ لوگ اُس کا کماحقہ احترام کر سکیں گے
نہ اُس کے ساتھ موازنہ پیدا کر سکیں گے۔ البتہ حکومت کا
یہ کام ہے کہ وہ عوام الناس کے ساتھ ہم آہنگی رکھے۔ اور ان کی
جسمانی، دماغی، روحانی، اقتصادی، اور معاشی فلاح و بہبود
کی کوشش کرتی ہے۔

ہیگل نے جنگ کی تعلیم دی ہے۔ دنیا میں یہ ہوتا رہا ہے

اور ہوتا رہے گا کہ ایک قوم کو اخلاقی، تمدنی اور دیگر حیثیتوں سے دوسری قوموں پر فوقیت ہو۔ ایسی حالت میں ان قوموں میں زور آزمائی ہونا لازمی ہے اور فتح اُسی قوم کی ہوگی جو اپنے کو اُس کا اہل ثابت کرے گی۔ فتح گو یا علامت ہے کسی قوم کی اخلاقی فوقیت کی۔

فنون لطیفہ اور مذہب کے متعلق بھی ہینگل کے خیالات خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ ”نفس کل“ یا تصور مطلق اپنے آپ کو جانتا پہچانتا چاہتا ہے۔ اس کے لئے صرف معاشیات اور سیاسیات کافی نہیں تھے۔ اس کو لئے تین طریقے نکلتے۔ فنون لطیفہ، مذہب اور فلسفہ جب نفس کو اپنا وجدانی ادراک ہونے لگتا ہے تو فنون لطیفہ کا ظہور ہوتا ہے۔ جب وہ اپنے آپ کو احرام کی نگاہ سے دیکھنے لگتا ہے تو مذہب کا وجود ہوتا ہے۔ اور جب اُس کو اپنا منطقی تعقل ہوتا ہے تو فلسفہ کا وجود ہوتا ہے۔ فنون لطیفہ میں ہینگل نے موسیقی یا شاعری کو سب سے برتر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس میں ظہار کا

جو ذریعہ ہے یعنی آواز وہ لطیف ترین شے ہے حکومت کا فرض یہ ہے کہ وہ علوم و فنون اور مذہب کی نہ صرف حمایت کرے بلکہ اُس کو ترقی دے۔ کیونکہ انھیں کے ہاتھوں افراد اور جماعت دونوں کی نجات ہے۔

ہیگل کے فلسفہ کا یورپ پر بڑا اثر پڑا اور یہ اثر صرف فلسفہ تک محدود نہیں تھا بلکہ تواریخ، فنون لطیفہ اور ادبیات پر بھی چھا گیا۔ ہیگل کا نظام فلسفہ ایک مکمل نظام تھا اور آپ اس سے زیادہ مشرح اور مکمل نظام دُنیا کے فلسفہ میں نہیں ملتا۔

ہیگل کے بعد جس کے فلسفہ نے لوگوں کے دلوں پر اپنا نقش گہرا چھوڑ دیا وہ شوپنہار کا فلسفہ تھا۔ شوپنہار نے تمام موجودات کی اصل ایک ”اندھی مشیت“ کو قرار دیا۔ زندگی ”مشیت“ کی ایک بے سوچھی حرکت ہے اس لئے قطعاً عذاب ہے۔ دُنیا میں جتنے گناہ اور مصائب ہیں وہ ”مشیت“ کے ظہور کے لازمی نتائج ہیں۔ ”یہ مشیت“ کائنات کے ذرہ ذرہ میں حلول کئے ہوئے ہے۔

انسان میں اسی "مشیت" نے عقل کی صورت اختیار کر لی ہے۔
 انسان کو چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے انفرادی ارادہ کو سلب
 کر کے "مشیت" کو شکست دے۔ اس کی ایک صورت تو فنون لطیفہ
 ہیں۔ فنون لطیفہ میں شاعرانہ محویت کی بدولت انسان کو "مشیت"
 کے ظالم ہاتھوں سے وقتی طور پر چھٹکارا مل جاتا ہے۔ لیکن اگر انسان
 "مشیت" اور اس کے ہنگامہ وجود سے دائمی سکون حاصل کرنا
 چاہتا ہے تو اس کو چاہئے کہ "زہبانیہ" اختیار کر لے اور دنیا اور
 دنیا کے رنج و راحت سے اک دم منقطع ہو کر اپنے شوپہارے سنیسیلو
 اور راہبوں کی زندگی کو قابل تقلید زندگی مانا ہے۔

شوہنار

اور

اُس کا فلسفہ

حالاتِ زندگی

آر تھر شوہنار کی نسبت یہ کہنا مبالغہ نہیں ہے کہ وہ اپنی صدی کا سب سے بڑا صاحبِ فکر تھا اور اُس کا فلسفہ اس قدر مقبول ہر خاص و عام ہوا کہ لوگ اُس کو بجائے فلسفی سمجھنے کے ادیب اور شاعر سمجھنے لگے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے اسلوبِ بیان میں جو رنگینی اور دلربائی ہے وہ عموماً شاعروں ہی کے حصہ میں آتی ہے۔ شوہنار کی یہ خصوصیت اُس کو شاعر

ماننے پر مجبور کرتی ہے۔ لیکن اگر اُس کے خیالات کی گہرائی اور اُن کی قدر و قیمت کو مد نظر رکھا جائے تو کہنا پڑتا ہے کہ کانت (Kant) کے بعد یہ حیثیت فلسفی کے شوپنہار کا ہر مشرک ہی سے نکلے گا۔ اس حیثیت سے وہ اپنا استاد کانت کا شاگرد و شاگرد تھا فلسفیانہ نظم و ترتیب یا تبحر اور ہمہ گیری میں ممکن ہے کہ کوئی اُس سے سبق لے جائے لیکن فلسفہ کے اسی اور بنیادی مسائل میں جو دسترس اُس کو حاصل ہوئی وہ کبھی سے کو نہ حاصل ہو سکی۔ ”نظریہ علم انسانی“۔ ”سرکائنات“۔ اور ”حسن و خیر کی ماہیت“ کے متعلق جو اچھوتے خیالات وہ چھوڑ گیا ہے وہ اُس کی اپنی طباعی اور خلاقی کا نتیجہ ہیں اور اُس کو غیر فانی بنانے کے لئے کافی ہیں۔ اگرچہ اُس کو کانت کے ساتھ بڑھ کر عقیدت تھی اور اُس کو اپنا استاد مانتا تھا لیکن خود اُس کا فلسفہ اس قدر زرا لا ہے کہ اُس کو کسی کے خرد من کا خوشہ چیں سمجھنا اُس کے ساتھ ظلم کرنا ہے۔

”نقادوں کی رائے ہے کہ شوپنہار کے فلسفہ کا لب اچھ

یورپ کے عام فلسفہ سے بالکل جداگانہ ہے۔ اور یہ رے ایک حد تک صحیح ہے اس لئے کہ اُس کے فلسفہ پر مشرقی فلسفہ بالخصوص ”اپنٹ رہ“ اور ”بڑھ فلسفہ“ کا رنگ زیادہ غالب ہے جس کو مجھلاً ”فلسفہ نجات“ کہا جاسکتا ہے۔

شوہنہار کے سوانح حیات کافی سامان بصیرت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ طامس و ٹیکر کی رے میں اُس کی زندگی کے واقعات اور اُس کا ماحول اُس کی سودا ویت اور قنوطیت کے مطلقاً ذمہ دار نہ تھے۔ خود شوہنہار تسلیم کر چکے ہیں کہ وہ دنیا کے بڑے خوش حال اور فانیع البال لوگوں میں سے تھا۔ لیکن میرے خیال میں اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اتفاقاتِ زمانہ نے اُس کے دل و دماغ پر کافی اثر ڈالا۔ اگرچہ وہ فطرتاً بھی کچھ کم سوداوی المزاج نہ تھا۔

شوہنہار ۲۲ فروری ۱۹۰۷ء کو جوبنی میں بہ معتم وینرگ پیدا ہوا جہاں اُس کا باپ ہنرش فلورس شوہنہار ایک متمول اور باوقار تاجر شمار کیا جاتا تھا۔ شوہنہار کے باپ

دونوں ڈچ نسل کے تھے۔ اُس کی ماں یوحنا شوپنہار نے ایک
 "اول نویس" کی حیثیت سے اُس زمانہ میں کافی شہرت حاصل
 کر لی تھی۔ اُس کی بہن آدیلی بھی ادبی مذاق رکھتی تھی۔ چنانچہ
 اپنی ذاتی مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے اُس نے یہ کلیہ قائم کیا
 کہ لڑکے سیرت و کردار باپ کی طرف سے پاتے ہیں اور فہم و ذکاوت
 ماں کی طرف سے۔

شوپنہار کو اپنی ماں سے کوئی اُن نہیں تھا جیسا کہ
 اکثر تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے۔ باپ بیٹے کو تجارت میں لگانا
 چاہتا تھا۔ چنانچہ اُس نے شوپنہار کو تاجرانہ زندگی کے لئے تیار
 کرنا شروع کیا۔ شوپنہار کو فرانس بھیجا گیا جہاں وہ ۱۷۹۷ء
 سے ۱۸۰۶ء تک رہا اور فرانسیسی زبان سیکھتا رہا۔ کہا جاتا ہے
 کہ جب وہ وطن آیا تو وہ جرمن زبان قریب قریب بھول گیا تھا
 فرانسیسی اُس کی مادری زبان ہو کر رہ گئی تھی۔ ۱۸۰۷ء سے
 ۱۸۰۹ء تک کا زمانہ اُس نے انگلستان، فرانس، سوئٹزرلینڈ
 اور آسٹریا میں گزارا۔ اس دوران میں اُس نے انگریزی پر پوری

قدرت حاصل کر لی۔ وہ انگریزوں کی ذہانت و فطانت اور
 اُن کی سیرت کا یہاں تک معترف ہو گیا تھا کہ اگر اُس کو کوئی انگریز
 سمجھ لیتا تو وہ اُسے اپنے لئے بڑے فخر کی بات تصور کرتا۔ باہمی
 شوہنہا ر اس عصبیت اور تنگ نظری کو قابل ملامت سمجھتا
 تھا جو انگلستان پر انقلاب فرانس کے بعد بطور ردِ عمل کے
 مسلط ہو چکی تھی۔ مل کی تصنیف ”حریت“ اور ڈارون کی
 معرکہ الازار کتاب ”اصل انواع“ اُس کے مرنے کے سال ہی بھر
 پہلے شائع ہوئیں۔ اور شوہنہا ر ان تصنیفات کا شاید کچھ
 مطالعہ نہ کر سکا جس سے انگلستان کی بابت جو رائے اُس نے قائم
 کی تھی اُس کو بدل سکتا۔

شوہنہا ر کی زندگی میں پہلا ناہموار واقعہ شہداء میں
 رونا ہوا جبکہ ہمیشہ گریگ کے کسی تاجر کے دفتر میں بٹھلایا گیا۔
 کچھ عرصہ بعد اُس کا باپ مر گیا۔ باپ کی خواہش کا لحاظ کر کے
 شوہنہا ر نے کچھ دنوں تک پوری کوشش کی کہ اُس کو تجارتی
 زندگی سے دلچسپی پیدا ہو جائے۔ لیکن ساری کوشش رائیگاں

ثابت ہوئی۔ آخر کار اُس نے ماں سے اجازت لے کر ۱۸۰۷ء میں تجارت کو ہمیشہ کے لئے خیر باد کہہ دیا اور دارالمضارعت میں داخلہ کر لیا۔ اُسی زمانہ میں اُس کو ادبیات قدیمہ کے پڑھنے کا شوق ہوا جن سے اب تک وہ تقریباً بے بہرہ تھا۔ ۱۸۱۰ء میں وہ گٹنبرگ یونیورسٹی میں ادویات کے مطالعہ کی غرض سے داخل ہوا۔ لیکن مقصد مطب کھول کر بیٹھنا نہ تھا۔ اُس کو محض توسیع معلومات کا ذوق تھا۔

۱۸۱۰ء میں فلسفہ کی طرف رجحان ہوا۔ اس میدان میں بھی وہ اپنی آزاد رائے اور بے لاگ تنقید کی بنا پر ممتاز رہا۔ گٹنبرگ میں اُس کو شو لمر سادقیق النظر استاد ملا جس نے اُسے یہ مشورہ دیا کہ ارسطو اور اسپانٹوزا سے پہلے اُفلاطون اور کانت کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ ۱۸۱۳ء میں اُس کو فلسفہ میں ڈاکٹری کی ڈگری ملی۔ یہ کانت کے مطالعہ کا پہلا نتیجہ تھا۔ اسی سال شوپنہار کا تعارف جرمنی کے شاعر گٹے سے ہوا۔ اس زمانہ میں وہ ویمر میں اپنی ماں اور بہن کے ساتھ

قیام پذیر تھا۔ اس ملاقات کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ اُس نے
 سنگٹنے کے نظریہ لونیات کو توضیح و تشریح کے ساتھ عوام
 کے سامنے پیش کیا۔ لیکن اُس کا اچھوتا فلسفہ جو اُس کے اندر
 ایک مدت سے نشوونما پا رہا تھا اسلئے عین مکمل ہوا، اور
 اسلئے عین کائنات بحیثیت مشیت و تصور کی صورت
 میں شائع ہو گیا۔

اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ شوپنہار کے دماغ
 کی نشوونما وقت سے کس قدر پہلے ہوئی۔ تیس برس کی عمر سے
 پہلے اُس نے اپنے ذہنی فلسفہ کی بنیاد کو نہ صرف متحکم کر لیا تھا
 بلکہ اُسکی تعمیر کی بھی ایک حد تک مکمل ہو چکی تھی۔ بعد میں جو کچھ
 کیا وہ حذف و اضافہ سے زیادہ نہیں۔

شوپنہار نے اپنے دماغ کو کبھی بے کار نہیں رکھا۔ غور
 و تامل کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہونے دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اُس کی
 ادبی قوت روز افزوں ترقی کرتی گئی۔ اپنی اس خاص کتاب
 کے چھپنے کے بعد اُس نے کچھ نظمیں لکھیں جس میں پیشین گوئی

اکی گئی تھی کہ آنے والی نسل اُس کے لئے ایک یادگار قائم
 کرے گی۔ پیشین گوئی ۱۹۵۷ء میں پوری ہوئی جس وقت
 ”کائنات بحیثیت مشیت و تصور“ چھپ کر مطبع سے نکل تو
 کوئی اُس کا پوچھنے والا نہ تھا۔ شوپنہار اُس کی وجہ یہ بتاتا
 ہے کہ اکاڈمی کے علما جو عموماً ”فلسفہ ٹھیکل“ کے معتقد تھے
 مسیحی مذہب کی جھوٹی حمایت کر کے متنازعہ متوں پر اپنا حق بجا
 لینا چاہتے تھے، اس لئے جو کوئی راستبازی اور خلوص کے
 ساتھ حق کی تبلیغ کرنا چاہتا تھا یہ لوگ اُس کی دشمنی پر آمادہ
 ہو جاتے تھے۔

شوپنہار کا دعویٰ تھا کہ اُن اکابر اکاڈمی کی رجائیت
 سے کہیں زیادہ اُس کی قنوطیت مسیحی مذہب سے قریب تھی،
 اس لئے کہ مسیحیت کی روح رواں برہمنیت اور بُدھ مت
 ہے۔ اور اس مذہب کو اگر کسی چیز نے خراب کیا ہے
 تو وہ یہودیت کا عنصر ہے۔ شوپنہار کو یہودیت اور اسلام
 سے اچھی خاصی نفرت تھی، کیونکہ یہ مذاہب اُس کی فطری تباہی

سے کوئی نسبت نہیں رکھتے۔

شوہنہار خود اپنے زمانہ میں قدر کی نگاہ سے کیوں
 نہیں دیکھا گیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کسی نظام حکومت کا
 قائل نہ تھا۔ وہ سرے سے زندگی ہی کو روگ سمجھتا تھا تو پھر
 حکومت میں اُس کے لئے کیا اہمیت ہو سکتی تھی؟۔ برخلاف
 اس کے جرمنی اُس وقت طرح طرح کے سیاسی خواب دیکھ رہا
 تھا اور اپنی بہبود کے لئے رجائیت کو ضروری سمجھتا تھا جس کا
 شوہنہار دشمن تھا۔ مگر بعد میں جو قدر اُس کی ہوئی اُس کی وجہ
 یہ تھی کہ قوم کی آنکھوں سے ۱۸۴۸ء کی شورش کے بعد بہت
 جلد پردے ہٹ گئے۔ خوش آمد مستقبل کا خواب جھوٹ
 نکلا۔ وہ جوش و خروش بات کی بات میں جاتا رہا۔ یاس و
 حیران نے غلبہ کیا اور اُس وقت شوہنہار کے مطالعہ سے
 یایوس دلوں کو بہت کچھ تسکین ہوئی۔

شوہنہار کی زندگی کے باقی حالات مختصراً یہ ہیں۔
 چند سال اطالیہ اور دوسرے ممالک کے سفر میں اور

برلن میں ایک ناکامیاب پروفیسر کی حیثیت سے گزرا ہے۔
 ۱۹۳۱ء میں وہ فرکفورٹ میں چلا گیا۔ اور ۱۹۳۳ء میں
 وہیں استقلالاً بودوباش اختیار کر لی۔ ۱۹۴۰ء کو وہ
 اس دنیا سے چل بسا۔ اُس نے تمام عمر تجرد میں بسر کی۔ جس
 یادگار کا ذکر اوپر آچکا ہے وہ فرکفورٹ میں ہے۔



مابعد الطبیعات

شوہنہار سے تاریخ فلسفہ میں ایک نئی تحریک شروع ہوئی ہے۔ اب تک فطرت کے نظام کو فلاسفہ حکمت و بصائر پر مبنی مانتے آئے تھے۔ کائنات نام تھا ایک محقول مضبوط و ترتیب کا۔ قضا و قدر کی ہر بات میں ایک مصلحت تھی جو بتی فروع انسان کی فلاح و بہبود کی غرض سے تھی۔ اس فلسفہ کا سب سے زبردست علم بردار جرمنی کا مشہور صاحب فکر ہیکل تھا جس نے کاسٹ کے نام کی فلسفہ کو حذوت و اضافہ کے بعد درجہ کمال تک پہنچانے کی پوری کوشش کی۔ ہیکل اور اس کے ہم خیال فلاسفہ نے عقل یا قوت فکری کو نفس انسانی اور نفس کل یا "تصور مطلق" (Absolute Idea) یعنی خدا کی

سب سے زبردست خصوصیت سمجھ رکھا تھا۔ لیکن شوپنہار
 اس گروہ کا سخت مخالف نکلا۔ اُس کے خیال میں جس قدر
 کاملہ نے ہستی کا اتنا حتم بالشان مایہ جال پھیلا رکھا ہے وہ
 ایک مذہبی قوت ہے جو سراسر حس یا ارادہ ہے۔ اس میں کہیں
 حس یا استدلال عقلی کی صلاحیت نہیں ہے۔ وہ جو کچھ کرتی ہے
 اپنی ایک قتی اُبھار سے مغلوب ہو کر کرتی ہے۔ نظام کائنات
 میں کوئی معقول ترتیب نہیں ہے۔ زندگی دراصل قدرت کا
 ایک اندھیر ہے اس لئے ہم کو اس سے نجات پانے کی ہر
 ممکن کوشش کرنا چاہئے۔ اب ذرا آئیے شوپنہار کے مابعد
 الطبیعیات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ غور کریں۔

شوپنہار تھوڑی دیر تک تو اور تجربہ بین (-inductiv)
 کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ اس حد تک تو وہ
 اپنے استاد کانٹ کا ہم آہنگ ہے کہ جس دُنیا کا تجربہ ہم کو
 ہوتا ہے وہ صرف مظاہر و حوادث کی دُنیا ہے۔ پس پردہ
 اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ ہم اس سوال کا کوئی قطعی

جواب نہیں دے سکتے۔ نفس اتسانی اپنی خاص ہیئتیں یا عوارض (موضوعات) رکھتا ہے۔ یہ عوارض زمان و مکان ہیں جب ہمارا نفس خارج سے دی ہوئی کسی چیز کو محسوس کرتا ہے تو پہلے اُن میں انہیں ہیئتوں کے مطابق تصرف کر لیتا ہے یعنی زمان و مکان سے علیحدہ رہ کر ہمارا نفس کسی چیز کو محسوس نہیں کر سکتا۔ گویا خارجی شے پر نفس پہلے اپنی مہر لگاتا ہے اور اُس کی اصلیت بدل دیتا ہے۔ اور تب اُس کو محسوس کر پاتا ہے۔ اسی طرح جب یہ نفس کسی چیز کو جاننا یا سمجھنا چاہتا ہے تو پہلے اُس چیز میں اپنے چند اعتبارات "یا عنوانات" (Categories) کے مطابق کچھ تبدیلیاں پیدا کر لیتا ہے اور تب اُس کو سمجھتا ہے۔ شوہر ہمارے نفس کا صرف ایک اعتبار یا عنوان مانا ہے۔ اور وہ تحلیل یعنی علت و معلول کا تعلق ہے۔ اس تعلق سے برطرف ہو کر ہمارا نفس کسی چیز کو سمجھ سمجھا نہیں سکتا۔ خلاصہ یہ کہ یہ قول کانت کے "شے بالذات" (The Thing-in-itself) کا علم ہم کو

کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ اور ذوات واعیان (Youmenas)

کی دُنیا ہماری ”سرحدا دراک“ سے پرے ہے۔ یہاں تک
کانٹ اور شوپہنار میں اگر کوئی اختلاف ہے تو وہ محض
برائے نام ہے اور آسانی کے ساتھ اُس کو نظر انداز کیا جا
سکتا ہے۔ ”شے بالذات“ کے وجود کو دونوں تسلیم کرتے ہیں اور
دونوں کا خیال یہ ہے کہ یہ ”شے بالذات“ نفس انسانی کے ہیئ
و اعتبارات کی دسترس سے بالکل باہر ہے۔

یہاں سے شوپہنار کی راہ الگ ہو جاتی ہے۔ وہ
کہتا ہے کہ انسان محض ایک صاحب وقوف یا صاحب تعقل
نہیں ہے۔ ہم صرف خارج سے ارتسامات نہیں قبول کرتے
جب ہم اپنے شعور کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو ایک محرک قوت
کا احساس ہوتا ہے۔ ہم اپنے جسم میں جس قوت جو حرکات و
سکنت چاہیں پیدا کر سکتے ہیں۔ ہمارے اندر قوت انفعالی
کے علاوہ ایک قوت فعلی بھی ہے۔ یہ قوت فعلی ہماری اصل
ہستی ہے۔ ہم اپنے کو دو حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ ایک تو ہم اپنے کو

ایک محرک قوت پاتے ہیں جس کو عرف عام میں "ارادہ" کہتے ہیں۔ دوسری طرف ہم اپنے کو مادہ یا جسم پاتے ہیں جو خارجی دُنیا سے محسوسات کی صورت میں نقوش قبول کرتا ہے۔ ہمارے شعور کو جب خود اپنا شعور ہوتا ہے تو وہ اپنے کو "ارادہ" پاتا ہے۔ لیکن ادراک یا عقل کی صورت میں وہ اپنے کو جسم پاتا ہے۔ لیکن حقیقت ایک ہے۔ "ارادہ" ہماری اصلی ہستی ہے۔ ہمارا جسم اُس کا محض ایک مظہر ہے۔

اس خیال کو لے کر شو نہ پا آگے بڑھتا ہے۔ یہ کہا چکا ہے کہ جب ہم اپنے باطن کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو اپنے جسم کا احساس ہوتا ہے۔ یعنی ہم ارادہ کو مادہ کی صورت میں محسوس کرتے ہیں۔ اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کائنات میں جتنے اجساد مادی ہیں وہ سب عام اس سے کم ذی حیات ہیں یا غیر ذی حیات ایک ہی "مشیت" کے تحت نئے جلوے ہیں۔ پتھر اور دیکنی مخلوقات میں "مشیت" محض ایک اندھی قوت کی صورت میں ظاہر ہوتی

ہے۔ لیکن انسان اور دوسری اعلیٰ اور ذی شعور مخلوقات میں
”مشیت“ کو خود اپنا شعور ہونے لگتا ہے۔

قطب نما کی مقناطیسی سوئی ہمیشہ شمال ہی کی سمت اشارہ
کرتی ہے۔ اگر کسی چیز کو اوپر سے نیچے گرایا جائے تو وہ ہمیشہ
سیدھی گرتی ہے۔ یہ اور اس قسم کے اور بے شمار واقعات
اس بات کی دلیل ہیں کہ قدرت کے سائے کا رخانے میں کوئی
نہ کوئی قوت کا فرما ہے جو بالکل نفس انسانی کی اُس قوت کی
طرح ہے جس کو ارادہ کہتے ہیں۔ دنیا بے نباتات میں اگر دکھیا
جائے تو یہی ”مشیت“ انوار بالیدگی کی صورت میں کام کرتی
ہوئی ملتی ہے۔ یہی ”مشیت“ حیوانات کی زندگی اور ان کے
حرکات و سکناات کی ذمہ دار ہے اور موقع و ماحول کے لحاظ
سے چیزیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ ایک جنگلی جانور جس کو شکار
کر کے اپنا پیٹ پالنا ہوتا ہے شکار کیونکر کر سکتا ہے؟ ”مشیت“
نے اُس کے لئے پنجے، ہیکل، دانت اور ایسے اعصاب و
عضلات تھیا کئے جو اُس کام کو انجام دینے کے لئے ضروری تھے

غرضکہ جہاں دیکھئے یہی قوت کام کر رہی ہے۔ ”یہ ہستی پسند“
قوت زندگی کی اصل روح ہے جس چیز کو کائنات نے
”شے بالذات“ کہہ کر مال دیا تھا وہ ”ہئی مشیت“ ہے۔

”مشیت“ جو اصل کائنات ہے جو ہستی کے مختلف مراحج
میں مقناطیسیت، وزن، تجاذب کیمیاء، حرارت، برق اور
دوسری صورتوں میں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہے۔ انسان میں شعور
بن کر رونما ہوتی ہے۔ ”مشیت“ کا ظہور انسان میں اپنے درجہ
کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر وہ اپنی ضرورت کے موافق
عقل پیدا کر لیتی ہے عقل دراصل ایک آلہ کی حیثیت رکھتی ہو
جس کو ”مشیت“ نے اپنا کام انجام دینے کے لئے دوران ارتقا
میں پیدا کر لیا ہے۔

یہ مشیت ہماری قوت ادراک، حافظہ، متخیلہ، اور ہمارے
تصور و استدلال پر پوری پوری حکومت کرتی ہے یعنی مشیت
کے خلاف نہ ہم کو کسی چیز کا درک ہوتا ہے، نہ کوئی بات ہم یاد
رکھ سکتے ہیں مختصر یہ کہ ہمارے تمام کوائف و افعال ذہنی اسی

”مشیت“ کے تابع ہیں۔ حیوانات اور ان سے ادنیٰ مخلوقات مثلاً نباتات اور جمادات میں عقل و شعور حسب مراتب گھٹتے گھٹتے تقریباً بالکل نابود ہو جاتے ہیں۔ لیکن ”مشیت“ ہے ساری مخلوقات ادنیٰ و اعلیٰ کی جان۔ یہاں اتنا اور جان لینا ضروری ہے کہ شوپہار ایک لحاظ سے ارتقاء کا قائل تھا۔ اگرچہ وہ اپنے نظریہ ارتقاء میں اور ارتقاءیین (Evolutionists) سے متفق نہیں تھا۔

شوپہار کا عقیدہ تھا کہ ”مشیت“ بالذات کوئی دانا یا ذمی شعور خدا نہیں ہے بلکہ برعکس یہ ایک مذہبی اور غیر شاعر قوت ہے جو ہستی کی طرف مائل ہے۔ کچھ اس لئے نہیں کہ ہستی کو وہ کوئی اچھی چیز سمجھتی ہے بلکہ اس کے اندر ہست ہونے کی ایک غیر معقول خواہش موجود ہے۔ اس کے بعد شوپہار کا فلسفہ کچھ اُلجھا ہوا سا ہے ”مشیت“ کے متعلق بتایا گیا ہے کہ اُس کے اندر توان و مکان موجود ہیں اور نہ انفرادیت۔ وہ لامتناہی ہے۔ ایک ہے اور غیر منقسم ہے۔ اب سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ پھر کائنات میں یہ تنوع اور شخص کہاں سے آیا جلتے
 اقسام اور افراد کیونکر پیدا ہو گئے؟ اس کثرت اور تعدد کی
 اصل کیا ہے؟ اس کا جواب شوپہار نے جو دیا ہے کسی قدر
 مبہم اور غیر واضح ہے۔ اگر "مشیت" زمان و مکان کے زیر اثر
 ظہور میں نہ آجاتی تو یہ تنوع اور تعدد بھی نہ ہوتا۔ زمان و مکان
 افراد اور انفضال کی جڑ ہیں۔ لیکن زمان و مکان ہیں کیا؟
 کیا وہ مشیت سے الگ اپنا ذاتی وجود رکھتے ہیں؟ شوپہار
 نے اس پر کوئی مفصل بحث نہیں کی ہے۔ کانت نے زمان
 و مکان کو ہیئت ذہنی بتایا تھا مگر وہ دوئی کا قائل تھا۔
 "شے بالذات جو قریب قریب مادہ کا مرادف ہے اور فہم
 جو مادہ کی ضد ہے۔ چنانچہ کانت کے زمان و مکان کے
 سمجھنے میں کوئی وقت نہیں ہوتی۔ لیکن شوپہار تمام موجودات
 کی اصل "مشیت" کو بتاتا ہے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ مشیت
 ہی نے زمان و مکان کو پیدا کیا ہوگا اور خود کو ان بندشوں
 میں جکڑا ہوگا۔

خود شوہنپہار اس جگہ اپنے کو کمزور پاتا ہے۔ اور اس کمزوری کو محسوس کرتے ہوئے کہتا ہے۔ ”فلسفہ میں ریاضیات و طبیعیات کی سی صحت نہیں آسکتی۔ ریاضیات وغیرہ کو چونکہ واقعات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اس لئے اُن میں جس قدر منطقی صحت سے کام لینا چاہئے لے لیجئے۔ لیکن جب آپ واقعات کی دُنیا میں آئیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کاغذ قدرت کی ہر چیزیں کوئی نہ کوئی ایسا پسند ضرور ہوتا ہے جس کی توجیہ لاکھ تنقید و تفحص کے بعد بھی نہیں کی جاسکتی۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ ”مشیت“ خود اندھی ہے اور بغیر کسی منطق کے کام کرتی ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے شوہنپہار نے افلاطون کے نظریہ تصورات “*Doctrine of Ideas*” کی جو تاویل کی ہے اُس کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ افلاطون عالم مثال کا قائل تھا۔ دُنیا محسوسات سے پرے ایک دُنیا ہے جہاں مختلف تصورات یا ازلی نمونے موجود ہیں۔ ہماری

دُنیا میں جتنے انواع مخلوقات ہیں وہ سب انہیں نمونوں
 کی نقلیں ہیں۔ شوہنہار کا خیال بھی یہی تھا۔ وہ بھی ان
 تصورات کا قائل تھا مگر وہ اُن کو "مشیت" کی نمود کے مختلف
 دراج سمجھتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں "تصورات" "مشیت"
 اور اُس کے مظاہر کے درمیانی تعلقات ہیں بعض "تصورات"
 ادنیٰ درجہ کے ہیں مثلاً معدنیات، نباتات اور نیچے درجہ کے
 حیوانات وغیرہ کے تصورات۔ اور بعض اعلیٰ درجہ کے
 ہیں مثلاً حیوانات اعلیٰ اور انسان کے "تصورات"۔ شوہنہار
 کے خیال کے مطابق ادنیٰ درجہ کے مخلوقات مثلاً غیر نامیاتی
 (nonorganic) اشیاء اور نباتات میں کوئی انفرادیت
 نہیں ہوتی۔ انفرادیت صرف حیوانات اعلیٰ اور انسان میں
 پائی جاتی ہے۔ یہاں اس مسئلہ پر وضاحت کے ساتھ بحث
 کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اتنا کہ دینا کافی ہے کہ
 شوہنہار نے شاید اس پر غور نہیں کیا کہ تعدد اور کثرت
 کے ساتھ انفرادیت کا پایا جانا لازمی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے

کہ مخلوقات ادنیٰ میں ایک فرد اور دوسرے فرد کے درمیان کوئی نمایاں ماہر الامتیاز نہیں ہوتا۔ مگر پھر یہ امتیاز کیا کم ہے کہ کہ ایک چیز کو ہم ایک کہتے ہیں اور دوسری چیز کو دوسری۔ ہاں تو بحث نظر یہ تصورات سے تھی۔ ”یہ تصورات“ صرف انواع کے ہوتے ہیں، افراد کے نہیں۔ اور یہ تصورات غیر فانی ہیں۔ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہیں گے مگر انواع ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص خود کشتی کر لے تو اُس کی انفرادی ہستی تو ضرور مٹ جائے گی مگر اُس کی نوعی ہستی باقی رہے گی۔ اور مشیت کا وجود جو تمام ہنگامہ ہستی کا بانی ہے بدستور باقی رہے گا۔

ہمیں کشاکش اور ہما تا ابد باقی است
فنا کجا است تو خواہی بزی و خواہ بمیر

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شوہنما صبح معنوں میں ارتقاء کا قائل نہ تھا کیونکہ وہ ازلی امثال یا ”تصورات“ پر اعتقاد رکھتا تھا۔ اور ان امثال میں ارتقاء یا انحطاط کی گنجائش نہیں ہے

لیکن اُس نے اپنی تصنیف "پریگما" (Parerga) میں سورج اور نظام شمسی کی پیدائش کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اُس سے تپہ چلتا ہے کہ وہ مسئلہ ارتقاء کی بابت کوئی مستقل اور اٹل راہ نہیں رکھتا تھا۔ شوپنہار یہاں کھلے الفاظ میں کہتا ہے کہ ہماری دُنیا ابتدا میں ایک سیلی (nebulous) حالت میں تھی مختلف اور بے شمار ارتقائی ہیئتوں سے گزر کر وہ موجودہ ہیئت تک پہنچتی ہے۔ اس کے علاوہ شوپنہار بعد للبقا اور انتخاب قدرتی کا بھی مفقہ معلوم ہوتا ہے۔

قدرت کے تمام مظاہر میں باہم ایک قسم کی زور آزمائی ہو رہی ہے۔ مطلب یہ کہ ہر چیز اپنے کو زندہ رہنے کا اہل ثابت کرے۔ اس کارزار میں اعلیٰ تصورات کے مظاہر ہمیشہ ادنیٰ مظاہر پر فتح پا کر اُن کو اپنا تابع بناتے رہتے ہیں مگر یہ ادنیٰ مظاہر نیست و نابود نہیں ہو جاتے بلکہ غلامی کی زنجیر سے رہائی پانے کی برابر کوشش کرتے رہتے ہیں۔ شوپنہار کا یہ نظریہ جو قریب نظرِ ارتقاء کا اہم معنی ہے اُس کے نظریہ تصورات سے قطعاً

متضاد ہے اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ دونوں میں مطابقت کیونکر کی جائے؟۔ خود شوپنہار اپنی اس خامی کو محسوس کرتا تھا۔ مگر باوجود پوری کوشش کے اس کو دور نہ کر سکا۔ یہاں ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اُس وقت تک ڈاروین درویش کے فلسفہ ارتقا کا وجود نہیں تھا۔

علم اور عقل کو شوپنہار اسی مشیت کی ایک ارتقائی صورت سمجھتا تھا۔ اپنے کو عالم هست و بود میں لانے کے لئے ”مشیت“ مختلف آلات پیدا کرتی رہتی ہے یعنی جیسا کہ ایک صورت کو اپنے گوں کی چیزیں پائی تو نئے اعضا اور نئے قوت پیدا کر کے دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ خیال بھی مسئلہ ارتقا سے بہت قریب ہے۔ اور شوپنہار اس سے قطع نظر نہیں کر سکا۔ وہ دیکھتا تھا کہ حیوانات میں جو قوت ادنیٰ شعور بن کر ظاہر ہوتی ہے وہی انسان میں آکر عقل استدلال کی قوت بن جاتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان تصورات مجرد (Abstract Ideas) قائم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ کی یہ معنی نہیں کہ انسان اور دوسرے مخلوقات کے مقابلہ میں آزاد و مختار ہے۔ نہیں، وہ بھی اسی طرح بندگی اور پابندی کی کڑیوں میں جکڑا ہوا ہے جس طرح کائنات کی اور چیزیں۔ وہ بھی انہیں قیود کا پابند ہے جن کی پابندی شجر و جبر و چاند و سورج، خشکی و تری اور چاند و پرند کے لئے لازمی ہے۔ مختصر یہ کہ انسان بھی اسی ناقابل انتہا اندیش "مشیت" کا غلام ہے اور جس عقل اور قوت استدلال پر اس کو مانہ ہے وہ محض چند اوزار کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے "مشیت" اپنا کام کرتی ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ کبھی ہماری عقل اور ہماری روح "مشیت" کی غلامی سے آزاد ہو جائے؟ اس مسئلہ پر مشہور ہمارے "اخلاقیات" اور "جمالیات" کے سلسلہ میں بحث کی جائے گی۔

فی الحال ہم کو ایک نئے سوال کی طرف رجوع کرنا ہے جو یہاں پیدا ہو چکا ہے۔ اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زندگی کا ایک نصب العین ہے خود شو پہنا

اس کو تسلیم کرتا ہے یعنی وہ "میکانیت" (Mechanism) یا اضطرابیت کا حامی نہیں ہے اور زندگی کو بیگانہ مقصد نہیں سمجھتا۔ "مشیت" اپنے سامنے منہ سے کمالات کھتی ہے یعنی ارتقاے شعور اور اس ارتقا کی آخری منزل بظاہر شعور انسانی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن کیا شوپنہار اپنے مرکزی خیال کو بھول گیا؟ کیونکہ سب سے پہلے اس نے ہم کو یہ بتایا تھا کہ "مشیت" اندھی اور ناعاقبت اندیش ہے۔ ہم ان وقت قص خیالات کی باہم تاویل کیونکر کریں؟ شوپنہار نے اس کا شافی جواب نہیں دیا ہے۔ وہ کہتا ہے یہ سچ ہے کہ "مشیت" اندھی ہے لیکن دوران افراد و شخص میں ہر فرد کے اندر حسب استعداد ایک قوت پیدا ہوتی رہتی ہے جس کو ہم شعور کہتے ہیں اور جو بتدریج کم اندھی ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ انسان میں یہ شعور صاحب تمیز اور ذہنی فہم ہو جاتا ہے۔ اس طرح اگر ہم تمام افراد کو ملا کر کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی پیدائش ایک علت غائی کو مد نظر رکھ کر ہوئی ہے۔ اور یہ

علت غائی انسان ہے۔ یہ سارا ہنگامہ ارتقا ظہور آدم کے لئے تھا۔

میں نے شوپنہار کے فلسفہ کو سہل اور سمجھ میں آ جانے کے قابل بنانے کی کوشش کی، لیکن پھر بھی چند باتیں ہیں جو سمجھ میں نہیں آتیں اور جن کو خود شوپنہار نے سمجھانے کی کوشش نہیں کی۔ سب سے پہلے تو ہم کو یہ نہیں معلوم کہ ارادہ مطلق یا "مشیت" (Universal will) اور انفرادی ارادوں یعنی اس "مشیت" کے مظاہر میں کس قسم کا تعلق ہے؟ دوسرے یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک اندھی اور نامعاقت اندیش "مشیت" سے بذریعہ افراد و ارتقا آخر میں "شعور انسانی" جو قطعاً عاقت اندیش اور دور رس ہے کیونکر پیدا ہو گیا؟۔ تیسری شکل کو خود شوپنہار نے اپنے بعد کے تصنیفات میں ایک حد تک حل کر دیا ہے جیسا کہ پہلے سوال کیا جا چکا ہے۔ زمان و مکان کہاں سے آئے ہیں؟ اس کا جواب شوپنہار نے دے دیا ہے۔ زمان و مکان انفرادیت کے

اسباب ہیں بلکہ خود انفرادیت کے ساتھ پیدا ہوئے ہیں۔
 پہلے شوپنہار افراد کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔ اس
 وہ ستراسرفانی اور "مشیت" کے تابع سمجھتا تھا۔ چنانچہ وہ تناسخ
 یا معاد کا قائل نہ تھا۔ لیکن بعد کو اُس نے انفرادیت کی اہمیت
 کو تسلیم کر لیا۔ چیزوں کی فردیت فنا نہیں ہوتی۔ تناسخ کا تو
 وہ اب بھی منکر تھا۔ لیکن اب اُس نے باز آفرینی یا تجدید و اشیا
 کا نظریہ سوچ نکالا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک انفرادی شعور
 اپنے جسد عنصری سے جدا ہو جانے کے بعد پھر کوئی نہ کوئی
 صورت اس عالمِ آب و گل میں اختیار کر سکتا ہے۔ یہ افاقہ نگہ
 شوپنہار نے اسبابِ فرد کی جداگانہ حقیقت کو مان لیا۔ اور
 اُس نے اُس کو اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے اخلاقیات کو
 ترتیب دے سکے ورنہ اس سے پہلے اس کی اخلاقیات کی
 بنیاد ہی کمزور تھی۔ کیونکہ افراد پر اُس وقت تک کوئی اخلاقی
 فرض عائد نہیں ہوا جب تک کہ آپ اُن کی انفرادی حقیقت کو
 نہ مانیں اور افراد کو کسی حد تک آزاد و خود مختار نہ سمجھیں۔ جب

ہم کوئی انفرادی حیثیت ہی نہیں رکھتے، یا جب ہم مجبور محض
ہیں تو ہمارے لئے صواب و ناصواب خیر و شر کا سوال ہی
نہیں اٹھتا۔

اکثر ناقدین کی رائے میں شوپہار واحد الوجود کا حامی
تھا۔ ایک اعتبار سے یہ رائے صحیح ہے۔ شوپہار کے یہاں
”مشیت“ تو ہی درجہ رکھتی ہے جو اسپینوزا اور دیگر مؤحدین
کے یہاں خدا کا ہے۔ لیکن شوپہار کی ”مشیت“ جیسا کہ بار بار
بتایا جا چکا ہے اندھی ہے۔ برخلاف اس کے اسپینوزا وغیرہ
کا خدا حکم و بصیرت ہے۔ ان لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ کائنات
خدا کی جیجی اور کریمی کا ثبوت ہے۔ شوپہار خلقت کو ایک
روک سمجھتا ہے۔ زندگی کی بنیاد شر ہے۔ جہاں تک ممکن ہو
انسان کو زندگی اور مشیت کی بٹیروں سے بھاگنا چاہئے۔ یہ
کیونکر ممکن ہو؟ اس کا جواب شوپہار کے جمالیات اور اخلاقیات
میں ملے گا۔

جمالیات



شوہنار کے فلسفہ کی ایک خاص کڑی ”جمالیات“ ہے جس سے اُس کی ”قنوطیت“ (PESSIMISM) کے لبہ اجہ کی تلخی بڑی حد تک گھٹ گئی ہے۔ ”جمالیات“ فلسفہ کی وہ شاخ ہے جو حسن اور فنون لطیفہ سے متعلق ہے۔ شوہنار کا خیال تھا کہ اگر آج دنیا میں حسن و عسق،

یہ (AESTHETICS) کا ترجمہ ہے اور اردو کے لئے ایک نئی اصطلاح (AESTHETICS) کا صحیح ترین ترجمہ ”وجدانیات“ ہے لیکن وجدانیات کو جھک کے منجھلے شعرا نے اپنے غزوات کا عنوان بنا کر اس قابل نہیں رکھا ہے کہ اُس کو کسی سنجیدہ موقع پر استعمال کیا جائے۔ اس کے علاوہ ”جمالیات“ کا لفظ اکثر اہل قلم استعمال کر چکے ہیں اس لئے میں بھی اس اصطلاح کو قائم رکھتا ہوں۔

فنون لطیفہ اور مذہب کا وجود نہ ہوتا تو پھر ہمارے پاس کوئی ایسا
 دارونہ تھا جس سے زندگی کی المناکیاں اور زمانہ کی تلخیاں
 گھٹائی سکتیں۔ یہ سچ ہے کہ زندگی ایک لاتنا ہی سلسلہ ہے
 بلاؤں اور مصیبتوں کا۔ قدرت کے کارخانہ میں جدھر نظر
 اٹھا کر دیکھئے وہاں دوش کا ایک طوفان برپا ہے۔ ہر طرف
 نفسی نفسی پڑی ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی غرض کی چال
 چلتا ہے۔ گویا زندگی کا ہے کوہ ایک میدان کا رزار ہے
 جس میں کل مخلوقات سرگرمی کے ساتھ شریک ہیں اور پھر اس
 تمام کارزار کا نتیجہ وہی ناکامی اور کف افسوس ملتا۔ بعض دفعہ
 ہمارا یہ احساس ہم پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ ہم سرایمہ ہو کر
 چلا آتے ہیں۔

آنکھیں جدھر اٹھائیے اک حشر نرا ہے
 لے آئی کس دیار میں عمر رواں مجھے

لیکن ہم اس مصیبت سے اور اس جدوجہد کی قیامت سے
 نجات بھی پاسکتے ہیں اور اس کی صورت یا تو دھیان اور گیان

ہے یا شاعرانہ محویت اور جمال پرستی۔ شوپنہار نے اسی لئے
علوم اور فنون لطیفہ کو بڑی اہمیت دی ہو مگر انداز سے معلوم ہوتا
ہے کہ فنون لطیفہ کو وہ علوم پر ترجیح دیتا تھا۔ اگرچہ کہیں اُس نے
کھلے الفاظ میں اس کا اعتراف نہیں کیا ہے۔

شاعرانہ محویت جو تمام فنون لطیفہ میں یکساں ضروری ہے
ہم کو دُنیا کے افکار و آلام سے چھڑکا راد لانے کا بہترین ذریعہ ہے۔
فنون لطیفہ ہم کو اس قابل بناتے ہیں کہ ہم لہجہ اور خوشی سے اک
دم بے نیاز ہو جائیں۔ اگر انسان میں اس طرح حُسنِ بینی کا ملک پیدا
ہو جائے تو چاہے کہیں درحقیقت ”حُسن“ کا وجود ہو یا نہ ہو اُس کی
ہر جگہ حُسن ہی حُسن نظر آئے گا۔ اور پھر اُس کی روح اپنی خودی
کو بھول کر مشیت کے قیود سے آزادی حاصل کر سکے گی۔ ورنہ
یوں تو اُس کی دُنیا اور عقیقی دونوں خراب ہیں۔

اس کو اگر سمجھنا ہے تو یوں سمجھئے کہ ہم لاکھ آزرہ اور دیگر
ہوں، لاکھ زندگی کی ناہمواریوں نے ہم کو بے دم کر رکھا ہو۔ لاکھ
ہمارے زندگی عذاب ہو لیکن جس وقت کوئی دلکش تصویر

ہمارے سامنے آجاتی ہے یا کوئی لطیف شعر یاد آجاتا ہے تو ہم
کم از کم وقتی طور پر اپنی محرومیوں اور تلخ کامیوں کو بھول جاتے ہیں
اور اپنے دل میں ایک روح پرور کیفیت محسوس کرنے لگتے ہیں
چاہے اُس تصویر یا اُس شعر کا موضوع بجائے خود کتنا ہی دروگیر
کیوں نہ ہو۔ ذرا ہم خود سوچیں کہ جس وقت ہم خلوص کے ساتھ
ورڈ سورتھ، شیلی، کیٹس، یا حافظ، نظیری اور
خسرو کا مطالعہ کرتے ہوتے ہیں تو کیا اُس وقت ہماری المناکیوں
کی نوعیت بدل نہیں جاتی؟۔ فنون لطیفہ کا کام زندگی کی صلیت
کو نہیں تو کم از کم اُس کی ہیئت کو بدل دیتا ہے۔ درنہ تیسرے جیسے
دروند شاعر، اور ہارڈمی جیسے یا س آئینرا فسانہ نویس کو پڑھنے
کے بعد شاید ہی کوئی زندہ رہنے کی تاب لاسکتا۔

زندگی کا راز اظہار میں ہے۔ اظہار میں آجانے کے بعد ہر
چیز کے اندر ایک نئی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ ہم سب جانتے
ہیں اور اس کا دکھ ہم سب کو ہے کہ گردشِ ایام کا کوئی اعتبار
نہیں۔ آج کچھ ہے کل کچھ۔ کہیں شادیاں نے بچ ہے ہیں، کہیں ماتم

ہو رہا ہے۔ عالم فانی کا رنگ دیکھ کر کبھی کے دل سرد ہو جاتے ہیں۔
لیکن جس وقت اسی حقیقت کو شاعر اپنی زبان میں یوں بیان کرتا

ہے۔

بہ باغ دہر بہار و خزاں ہم آغوش است زمانہ جام بدست مجنازہ فروخت است
تو نہ جانے کیوں ہم کو نہ صرف ڈھارس بندھ جاتی ہے بلکہ ہم اپنے
اندراجینے کا ایک حوصلہ بھی پائے لگتے ہیں۔ یہ ہے زندگی میں شاعری
اور فنون لطیفہ کا کام۔ شوپہار نے اس حقیقت کو محسوس کر لیا
تھا اور اُس کو یہ ماننا پڑا کہ شعور ارتقاء کی ایک ایسی منزل پر بھی
پہنچ سکتا ہے جہاں اُس کو ”غم ہستی“ سے کم از کم وقتی سکون
نصیب ہو سکتا ہے۔ اب آپ نے ذرا ہم شوپہار کے ”جالیات“
سے کسی قدر تفصیلی بحث کریں۔

شوپہار کے نظریہ ”جالیات“ کو افلاطون کے نظریہ
”تصورات“ سے بہت گہرا تعلق ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بقول
شوپہار یہ تصورات ”ثبیت“ کے مختلف درجے ہیں۔ جنہیں مظاہر
وحوادث اور جنہیں تشخصات و تعینات دُنیا میں ہم کو نظر آتے

ہیں وہ سب زمان و مکان اور تعلیل کے تابع ہیں۔ لیکن تصورات اُن قیود سے بالکل آزاد ہیں اور اسی لئے اُن کو حادث اور کثرت کے ہنگامہ سے بھی امن حاصل ہے۔ چونکہ افراد انسانی خود جہتیت افراد کے زمان و مکان اور تعلیل کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں اس لئے بالعموم تصورات اُن کی دسترس سے باہر ہیں۔ تصورات کے علم کے لئے ضروری ہے کہ جاننے والا اپنی فردیت یا خودی کو فراموش کر دے۔ یعنی مصرع :-

”پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی“

یا بقول ایک دوسرے شاعر کے :-

در رہ منزل کیلے کہ خطر با است بجاں
شرط اول قدم آن است کہ محنوں باشی

جب انسان کا شعور ”شیت“ کی غلامی کا طوق اُٹا رہیچکتا ہے تو پھر وہ انفرادیت سے ایک دم پاک ہو کر محض ایک صاحبِ قوت ہو جاتا ہے جس کو تصوف کی اصطلاح میں ”صاحبِ عرفان“ کہتے ہیں اس حالت کیفیت و وجدان میں انسان اپنے گرد و پیش کے تمام

اعتبارات و تعلقات کو بھول جاتا ہے اور اپنی محویت کی بدولت
خود بھی تصورات کی طرح غیر فانی اور سرمدی ہو جاتا ہے۔

تصورات کا علم فنون لطیفہ اور بالخصوص شاعری اور موسیقی
کے ذریعہ سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یہ علم وجدانی اور فطری ہوتا
ہے نہ کہ اکتسابی اور اعتباری۔ علوم متداولہ جو سرسبز اکتسابی ہیں
اور جن کی بنیاد صرف مشاہدات اور تجربات پر ہے کبھی اس حقیقت
اولیٰ تک نہیں پہنچ سکتے جس کو غایت الغایات کہا جاتا ہے لیکن
فنون لطیفہ ہر دم اس منزل پر ہوتے ہیں۔ اسی لئے شوہنما ر
کتا ہے کہ فنون لطیفہ زمانہ کی گردش کو روک سکتے ہیں، اعتبارات
اور تعلقات کو مٹا دیتے ہیں محض وہ جو ہر قدم جس کو تصور کرتے
ہیں ان کا موضوع ہوتا ہے۔“

شاعر کا علم جو اُس کو شاعرانہ بصیرت کے ذریعہ حاصل ہوتا
ہے، ایک منطقی کسے علم سے جس کی بنا تجربہ اور استدلال پر
ہوتی ہے قطعاً بالاتر ہے۔ شاعر کی شعریت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ
نہ صرف اپنی انفرادی ہستی کو بلکہ اُن تمام اضافات کو جو کہ اُس کی

ذات اور کائنات کے درمیان واقع ہوں بے معنی سمجھ کر خاطر انداز
 کرنے۔ ذاتیت یا خود پرستی شاعر یا کسی دوسرے صنّاع کے
 شایانِ شان نہیں۔ شاعر کو ذات اور غیر ذات کے لغو امتیاز کو
 بھول جانا چاہئے۔ جب تک ہم اپنے ذاتی اغراض و مقاصد کے
 بندے ہیں، جب تک ہماری انانیت قائم ہے اُس وقت تک
 ہم کو "مشیت" کے جابر ہاتھوں سے پناہ نہیں مل سکتی۔

آپ کو یاد ہو گا کہ شوپنہار کے فلسفہ ہستی کی ابتدا اس عوی
 سے ہوئی تھی کہ جس قوت نے کائنات کو پیدا کیا وہ فطرتاً ایک خبیث
 یا حس ہے نہ کہ عقل و استدلال۔ یہ بنیادی خیال کبھی شوپنہار
 ذہن بھلا نہیں اور اسی کے آثار نمایاں طور پر اُس کے "جمالیات" اور
 "اخلاقیات" میں نظر آتے ہیں۔ شاعر کی وجدانیت جو دراصل انسانیت
 کی فطری قوتِ حسی کی لطیف ترین صورت ہے۔ ایک فلسفی یا ماہرِ طب
 کی تجربیت سے زیادہ بلند چیز ہے۔ چنانچہ شوپنہار کہتا ہے
 "شاعر ہونا فلسفی ہونے سے زیادہ خوش نصیبی کی بات ہے۔"

جس چیز کو ہم الہام کہتے ہیں وہ ایک وجدانی کیفیت ہو

جو شاعر یا کسی اور صناع پر وقتاً فوقتاً طاری ہوتی رہتی ہے۔ یہ حالت ہمیشہ قائم نہیں رہتی۔ شاعر کو بار بار اپنی شاعرانہ بندوبست کے کمرے عام پر آنا پڑتا ہے جہاں آکر وہ عوام الناس کی طرح اپنی آہستہ کے جھگڑوں میں الجھ جاتا ہے۔ یعنی شاعر کی دو ہستیاں ہوتی ہیں ایک تو اُس کی ذاتی ہستی اور دوسری شاعرانہ ہستی۔

فنون لطیفہ میں سب سے زیادہ ضروری چیز تخیل ہے۔ اسی کی بدولت ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ اپنے ذاتی اور وقتی تجربات سے قطع نظر کر سکیں اور دنیا سے تصورات پر حاوی ہو سکیں۔ شاعر میں اگر تخیل نہ ہوتا تو آج نہ وہ چیزوں کی ہیئت کو بدل سکتا نہ اُس کے الہامات شعری کو دوسرے سمجھ سکتے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ فنون لطیفہ کا سب سے زیادہ اہم کام زندگی اور زندگی کے واقعات کی ہیئت کو بدل دینا ہے۔ شاعر ایک چیز کو جس ہیئت میں پیش کرتا ہے وہ اُس کی واقعی ہیئت سے کہیں زیادہ حلیل القدر ہوتی ہے۔ میرے پڑھنے والے خود شعراء کے کارناموں سے اُس کی ہزاروں مثالیں نکال سکتے ہیں۔ میں ایک نہایت معمولی مثال

مولانا غنیمت کی مثنوی "نیزنگ عشق" سے پیش کرتا ہوں۔
ایک جگہ شاہد کا سراپا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

قدش را گفته ام تیغ کشیده بغل را دیده ام چوں گل دریدہ
حقیقت یہ ہے کہ بغل ایسی چیز ہی نہیں جس کی تعریف میں کوئی
دلکشی پیدا کی جائے۔ مگر شاعر کے تخیل نے اُس کو جس صورت
میں دیکھا وہ کتنی لطیف و نازک صورت ہے۔ یہی شاہد جب
شاہزادہ عزیزی کی محفل میں خل ہوتا ہے اور سلام کے واسطے
جھکتا ہے تو اُس کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں :-

قد او از پے تسلیم خم شد ہلال عید شتا قاف علم شد
شاعر کا تخیل ہم کو اس قابل بناتا ہے کہ کم از کم وقتی طور پر
ہم اپنے بچے کے دکھ سکھ کو بھول جائیں اور تھوڑی دیر کے لئے
کسی ایسی دنیا میں پہنچ جائیں جہاں بچہ و راحت کے چھوڑ دیے
نجات ملے۔ یہ دنیا ہماری انفرادی دنیا سے بہت آگے ہے
اور بغیر تخیل کی مدد کے کوئی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔ انگلستان
کے مشہور شاعر لارڈ ٹینیسن کا محبوب دوست ہیلیم جب مرا

تو اُس کی المناکی کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ گرد و پیش کی ایک
ایک چیز سے ہیلم کی یاد آ رہی ہوتی تھی اور ٹینسین کا دل بیٹھ
جاتا تھا۔ عرصہ تک وہ اس غم میں سو گوار رہا۔ آخر کار اُسکی
شاعری اُس کے کام آئی۔ اُس نے سترہ برس کی طویل کاوش
کے بعد ہیلم کی موت پر ایک مرثیہ لکھا، جس کا عنوان ”بیادگار“
(Memoriam) ہے اور جو انگریزی ادبیات میں
ایک خاص شہرت کی چیز ہے۔ اس مرثیہ کے آخر میں لکھتا ہے
مخاطب ہیلم ہے۔

”بہتی ہوئی ہوا کے موج میں تیری آواز ہے۔ دریا کے لہروں
میں میں تجھے بولتے ہوئے سنتا ہوں۔ نکلتے ہوئے سورج میں
تجھے کھڑا پاتا ہوں اور غروب کے وقت تو نہایت خوبصورت
نظر آتا ہے۔“

جب تخیل کا یہ عالم ہو تو پھر موت اور زندگی میں کوئی فرق
باقی نہیں رہتا۔ مشرقی شاعر میں اس قسم کی پرواز تخیل کے نونے
بے شمار ملیں گے۔ اس وقت تبدیل کی ایک شنوی بھی

یاد آ رہی ہے جس کا اقتباس یہاں درج کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔
ایک دفعہ بتیل کو کسی پہاڑ پر ایک پتھر سے ٹھوکر لگی اور شاہ
اس سے اُن کو چوٹ سخت آئی۔ واقعہ بس اسی قدر ہے۔ اس
طرح کے واقعات روزانہ پیش آتے رہتے ہیں مگر ذرا سوچئے گا
کہ بتیل کے تخیل نے اُن کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا اور کس
چیز کو کیا بنا دیا؟

”شبِ برتخ کو ہے بود جامِ زبیبانی بہ سنگِ خور و پام“
”تو اتانی بہ طاقت گشت مغرور کہ از راهش بہ جرأت فگنم دو“
”دفعاً اُن کو ہوش آگیا، اُن کا تخیل بیدار ہو گیا، اُن کی شاعرانہ
ہستی اُن پر حاوی ہو گئی، ساری چوٹ بھول گئے۔ اور پھر
”ندا آمد کہ لے محروم اسرا خرابات نزاکتا است کسار
”میا و ایں بجا زنی بر سنگِ مستے کہ مینا در بخل خفته است مستے
”گولے بچہ بر سنگِ است این جا ہزار آئینہ در رنگِ است این جا
”بیک آئینہ گر بیدار آید دو عالم جلوہ در سر یا و آید
”بہ موجِ گرزند دستِ ہوس پا شکستن می رود بر رے دریا

شاعر کی وقت نظر دیکھئے گا۔ کس معمولی تجربہ سے کس نتیجہ پر پہنچتا ہے؟

”بہرِ حُرم سے کہ اندیشِ دُرائل بود آئینہ کیفیتِ کل“
 ”نقوشِ اعتبارِ دشمن و دوست سوادِ نسخہٴ یکتائی است“
 اور پھر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تبدیل کو اُس کا علم نہیں ہوا تھا بلکہ احساس ہوا تھا۔ ایسی باتوں کا علم نہیں ہوا کرتا۔ یہاں فلسفی کی ”تجربہ“ (Abstraction) اور ”تقسیم“ (Generalisation) کند اور رنگ غور دہ ہتھیار سے زیادہ کام نہیں دیتیں۔

بحث کسی قدر طویل ہو گئی مگر دائرہ موضوع کے اندر تھی بتانا صرف یہ تھا کہ شوہنہار نے کیوں اس قدر تخیل کو قابل قدر چنیر سمجھا؟

چونکہ فنون لطیفہ کو تجزیات سے کوئی خاص سروکار نہیں ہوتا اس لئے شوہنہار کا خیال ہے کہ شاعر عموماً زندگی کے معمولی واقعات سے دھوکا کھا جاتا ہے اور وہ یہ نہیں جانتا

کہ افراد کے ساتھ کس طرح کا برتاؤ کرے؟ اُس کو تو بس اس تصور سے غرض ہوتی ہے جو تمام افراد کی اصل ہے۔ ایک شاعر کو فطرت انسانی کا تو صحیح علم ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ مختلف آدمیوں کو سمجھنے میں نہایت فاش غلطیاں کر سکتا ہے۔ شاعر کی شعریت کو شوپہنار دیوانے کی دیوانگی سے بہت کچھ ملتی جلتی تسلیم کرتا ہے۔ دیوانوں کی طرح شاعر بھی اپنی فرویت کو محو کر دیتا ہے اور اپنی گزشتہ زندگی کے جزئیات سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ وہ جس چیز کو محسوس کرتا ہے اُس کو اپنی ذات سے غیر متعلق محسوس کرتا ہے۔

شوپہنار کے دل میں اگرچہ عوام الناس کی کوئی قدر نہ تھی تاہم وہ یہ مانتا ہے کہ فنون لطیفہ کی صلاحیت کم و بیش ہر انسان میں موجود ہے۔ وجدانیت اپنی اپنی استعداد کے مطابق سب کے پاس ہے۔ شاعر میں یہی وجدانیت ایک خاص درجہ کمال کو پہنچی ہوتی ہے۔ اور شاعرانہ ملکہ کی صورت میں فنا ہوتی ہے۔

یہاں ”جہالیات“ کے اُس نظریہ کا ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو شوپنہار کے بالکل مخالف ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ فنون لطیفہ کو ”تصورات“ سے کوئی تعلق نہیں۔ ”تصورات“ عقلی دُنیا کی چیزیں ہیں ورنہ منطق و فلسفہ کے موضوع ہیں۔

فنون لطیفہ کا دائرہ افراد تک محدود ہے۔ افراد کا تعلق وجدان یا ذہن سے ہے۔ آج کل اس نظریہ کا سب سے مشہور

حامی اطالیہ کا فلسفی مینی ڈیو کرچی (Benedetto Croce) ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وجدان کا کام شخص

اور تعین، یا دو چیزوں میں امتیاز پیدا کرنا ہے۔ اور چونکہ فنون لطیفہ کا تعلق وجدان سے ہے اس لئے اُن کو بھی دُنیا کے

انفرادیت تک محدود رہنا چاہئے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ فنون لطیفہ اور وجدان کا تعلق تصورات اور افراد دونوں سے ہو

وجدان کا کام تجربہ میں کُل دیکھنا ہے۔ فنون لطیفہ بیک وقت تصورات کو مشخص کرتے ہیں اور شخصیات میں تصورات کی

جھلک بھی پیدا کرتے ہیں۔ اگر یہ نہیں تو وجدان کی خامی ہو۔

قطرے میں جہل دکھائی نہ لے اور جزو میں کل
کھیل لڑکوں کا ہوا دیدہ سینا نہ ہوا
اگر اس کے یہ معنی نہیں کہ قطرہ کی انفرادی ہستی یا جزو کی جبروت
کو محو کر دیا جائے۔

شوہنمار کے سارے فلسفہ میں ”جمالیات“ کو بڑی مقبولیت
حاصل ہوئی اور آج بھی اُس کی قدر کی جا رہی ہے۔ اگر اس کا
غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خود شوہنمار میں
وہ شاعرانہ بصیرت کس درجہ تکمیل کو پہنچی ہوئی تھی۔ جس کا
وہ اس قدر احترام کرتا ہے۔ ”جمالیات“ پر اُس نے جو مضامین
لکھے ہیں وہ شاعرانہ مشاہدات سے بھرے پڑے ہیں۔ اور
اُن کا پڑھنے والا شوہنمار کے شاعرانہ ملکہ کا معترف ہوئے
بغیر نہیں رہ سکتا۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ خود شوہنمار اپنی ”اخلاقیات“
کو ”جمالیات“ سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ فنون لطیفہ ہم کو
زندگی کے سوا ہر شے سے صرف وقتی سکون دے سکتے ہیں کیونکہ

اُن کو ”مشیت“ پر کبھی پورا قابو حاصل نہیں ہوتا۔ ”مشیت“ کے اندھیرے ہمیشہ کے لئے نجات اگر مل سکتی ہے تو ”تیراگ“ اور ”رہبانیت“ کے ہاتھوں۔ یہاں سے شو پنہار کی ”اخلاقیات“ کی ابتدا ہوتی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہستی کے سارے کھڑاگ کو ایک ”فکر باطل“ یا ایک ”خرف غلط“ سمجھ کر اُس کی طرف سے مُنہ پھیر لو۔ اُس کی فکر رسا اس حقیقت تک پہنچ سکی کہ بقول بیدل۔

بجا است باہرِ وحشت تعلق اوہام
بنا نہ نیست تیرِ ستن زنجیر

اخلاقیات

زندگی ایک عذاب ہے جس کو مشیت نے بلا کسی وجہ کے انسان اور دوسری مخلوقات پر نازل کیا ہے۔ دنیا ایک "خراب آباد" یا زندوں کی دوزخ ہے۔ ہم جدھر نظر اٹھاتے ہیں ایک لہجے جچی ہوئی ہے۔ ہر چیز اپنی اپنی غرض پوری کرنے کی فکر میں لگی ہوئی ہے۔ اور ہاتھ پانوں پھینک رہی ہے۔ انسان اس لحاظ سے دوسری مخلوقات پر فوقیت نہیں رکھتا اور اس کو کسی طرح اشرف المخلوقات نہیں کہا جاسکتا۔ انسان بھی اپنی نفسیت کا غلام ہے۔ اس کے اندر بھی طرح طرح کی اندھی غواہشیں ایک سنگِ برباد کے ہوئے ہیں جن کو نت نئے بہانے نکال کر آسودہ کرنا اُسکی فطرت کا تقاضا ہے۔ زندگی درحقیقت نام ہے موت سے پہلو پر چا کر بھاگتے رہنے کا۔ ہماری ہر سانس ایک جنگ ہوتی ہے

موت سے جو لمحہ بہ لمحہ ہم کو اپنی خوفناک دھمکی دیتی رہتی ہے۔
 بے وقوف انسان یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس طرح موت سے بچ کر نکل
 جائے گا، حالانکہ موت کی جدیت یقینی ہے جس گھڑی انسان
 پیدا ہوتا ہے اُسی گھڑی سے وہ موت کا شکار ہو چکتا ہے۔
 البتہ موت اپنے شکار کے ساتھ کچھ دیکھ سکتی ہے اور اُس کو ہاتھ
 پاؤں مارنے کے لئے پوری ڈھیل دے دیتی ہے۔ اسی کو زندگی
 کہتے ہیں۔ اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ موت سے ہم کو رہائی مل گئی ہے۔
 جب ایک بار موت کے ہاتھوں زندگی کا خاتمہ ہو چکا ہے تو
 ”مشیت“ اُس کو دوبارہ پھر پیدا کرتی ہے اور کون و فساد کا یہ سلسلہ
 ہمیشہ کے لئے جاری ہے۔ کیونکہ ”مشیت“ کا کام یہی ہے کہ وہ
 اپنی خود بینی اور خود نمائی کا سلسلہ قائم رکھے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو آج
 ہمارے گلے میں زندگی کا طوق نہ پڑا ہوتا۔ یعنی :-

دھرچرچلوہ کیتائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن ہوتا خود میں

فرق یہ ہے کہ شوہنہارا غالب کے تصوف کا کچھ زیادہ قائل

نہیں۔ وہ ”حسن“ کی ”خود بینی“ کو ظلم نامہ سمجھتا ہے۔ وہ غالب کے اس فلسفہ کا قائل ہے۔ مصرع :-

”ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا“

زندگی کی بنیاد خود غرضی اور نفسانیت پر ہے۔ انسان فطرتاً بے رحم، بزدل اور نفس پرست ہے۔ وہ اگر ایمان دار، رحم دل اور خدا ترس نظر آتا ہے تو محض اس لئے کہ اُس کو ہمیشہ یہ ڈر لگا رہتا ہے کہ کہیں اُس کی بدکرداریوں کے بدلہ میں اُس کے ساتھ دوسرے بھی ویسا ہی برتاؤ نہ کرنے لگیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا چاہئے کہ انسان میں جتنی خوبیاں نظر آتی ہیں وہ اصل بدلی ہوئی صورتیں ہیں اُسکی نفسانیت اور خود پرستی کی۔

اور پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ باوجود اس دوڑ دھوپ کے،

باوجود اس جدوجہد کے ہم اپنی خواہشوں میں آخر کار ناکام رہتے ہیں۔ زندگی کی ابتدا ناکامیوں سے ہوتی ہے اور انجام کار بھی ناکامیاں ہیں۔ ناآسودگی گویا انسان کی قسمت میں ہے۔ اگر آج ہم کو آسودگی نصیب ہو جائے تو زندگی کے یہ سارے بھگڑائے

مٹ جائیں "مشیت" کی شکست ہو جائے "مشیت" اس کو
کب گوارا کر سکتی ہے؟

انسان کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ "مشیت" کو کسی
نہ کسی طرح زیر کرے، ورنہ زندگی کی گراں باریوں سے سُبک نہ بچا
نہیں مل سکتی۔ اب اسکی مختلف صورتیں ہیں۔ اُن میں سے
ایک صورت جیسا کہ پچھلے صفحات میں بتایا جا چکا ہے فنون
لطیفہ اور خاص کر موسیقی اور شاعری ہیں لیکن شوپنہارن کو
مستقل سکون و اطمینان کی صورت نہیں سمجھتا۔ فنون لطیفہ
"مشیت" کو زیر نہیں کر پاتے بلکہ صرف وقتی طور پر اسکی گرفت
کو ڈھیل کر دیتے ہیں۔

اگر ہم واقعی چاہتے ہیں کہ ہم کو زندگی کے چھٹی روگ
سے مستقل چھٹکارا مل جائے تو اُس کی بہترین صورت یہ ہے
کہ ہم دنیا اور دنیا کے تعلقات کو بالکل رُخ دیں۔ "مشیت"
سے اگر کو خلاصی ہو سکتی ہے تو وہ "ستیا س" اور "تیاگ" کے
باتھنوں چٹا پنچہ شوپنہار ہم کو ترک دنیا کی تعلیم دیتا ہے۔

ہم کو ایک لمحہ کے لئے اس جانکاہ حقیقت کو بھولنا نہیں چاہئے
 کہ زندگی کی اصلیت شور و شر ہے اور انسان جنم کا پانی ہے۔
 اگر ہم اس بات کو ہمیشہ یاد رکھیں تو پھر دنیا کو تھج دینا ہمارے لئے
 کوئی دشوار کام نہ ہو۔ مگر سب سے بڑی دشواری اس بات کو
 ہمیشہ یاد رکھنا ہے کہ ”خطا و نسیان انسان کے خمیر میں ہے۔“
 اس طرح شوہنہمارہم کو ”تہذیب نفس“ کی تعلیم دیتا ہے
 اور سچ پوچھئے تو شوہنہمارہم کے خیال میں فنون لطیفہ عشق اور
 مذہب سب کا نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ انسان کے دل
 سے حُب دُنیا نکال دیں اور اُس کو رُہبانیت کے رستہ
 پر لگا دیں۔ ”مشیت“ کی فتنہ پرداز یوں سے اگر کہیں ہم کو پناہ
 مل سکتی ہے تو وہ جوگ اور عزلت گزینی ہے۔ شوہنہمارہم بھی میر
 کی طرح ہم کو زندگی کے مسئلہ کا آخری حل ہی بتاتا ہے۔

کیا سیر اس خجائے کی بہت بچل کے سوئے
 کسی دیوار کے سائے میں ٹھہرے کے داناں کو
 شوہنہمارہم اپنی مابعد الطبیعیات کو بار بار دُہراتا ہے کیونکہ

اُس کے جالیات اور اخلاقیات دونوں کی بنیاد اسی پر ہے۔ موت اور پیدائش اضافی چیزیں ہیں جو صرف افراد کے لئے لازمی ہیں۔ مگر "مشیت" زندہ جاوید ہے۔ یہ سچ ہے کہ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہیں گے مگر پھر انفرادیت تو ایک دھڑکا ہے۔ زندگی میں آئندہ اور گزشتہ دراصل کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ "مشیت" کے لئے زندگی نام ہے ایک دائمی حال کا۔ ہر آدمی بحیثیت ایک فرد کے دوسرے آدمیوں سے مختلف ہے مگر بحیثیت "شے بالذات" کے وہ وہی "مشیت" ہے جو دوسرے آدمیوں اور دوسرے مخلوقات کی روح رواں ہے۔ موت انفرادیت کے پرنے کو فاش کر کے اس تفریق کو مٹا دیتی ہے۔ "موت" ایک خواب ہے جس میں انفرادیت محو ہو جاتی ہے اور اسکے علاوہ ہر چیز بیدار ہو جاتی ہے۔ یا جیسا کہ شوہنہار نے بند کو کہا "موت نام ہے زندگی کے خواب کے جاگ اٹھنے کا۔"

شوہنہار نے "مشیت" کی ابدیت کو تسلیم کر کے اس سے روٹ اور نظریے نکالے۔ ایک تو یہ کہ افراد کے ساتھ انواع کبھی

فنا نہیں ہوتے۔ افراد حادث ہیں مگر انواع قدیم ہیں۔ دوسرا
 نظریہ عشق زوجی کا ہے۔ یہ نظریہ شوپنہار کی ایک نہایت قابل
 قدر یادگار ہے۔ اور اس پر اُس نے اپنی عمر کے تمام آخری دن
 بڑے انماک کے ساتھ صرف کر دیے۔ شوپنہار کا نظریہ عشق سانس
 کے لئے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اور اگر غور سے کام لیا جائے
 تو معلوم ہو گا کہ اُس کی سودا و بیت یا قنوطیت اس نظریہ عشق کے
 قطعاً منافی ہے۔ اُس نے عشق کا جو فلسفہ بیان کیا ہے وہ اسکی
 مابعد الطبیعیات کی ایک بڑی حد تک تردید کرتا ہے۔ اور
 شوپنہار کے فلسفہ عشق کا ماننے والا زندگی کو عذاب نہیں
 سمجھ سکتا۔

شوپنہار کی رلے میں عشق کا اصلی مقصد ذاتی فلاح و
 بہبود نہیں بلکہ انواع کی سلامتی اور ترقی ہے۔ یہ بھی بتایا جا چکا
 ہے کہ انواع غیر فانی ہیں لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ افراد
 کی طرح نہ جانے کتنے انواع بھی ہیں جو کسی زمانہ میں اس دنیا
 میں موجود تھے مگر اب اُن کے نام و نشان تک باقی نہیں تو

یہ ماننا پڑتا ہے کہ انواع بھی فانی ہیں اور مٹی رہتی ہیں۔ شوہنما
نے ایک جگہ اس اعتراض کا ٹہم اور سنی جو اپنے دلیا کو کوئی ضروری بات نہیں
کہ انواع ہمیشہ ایک ہی دنیا میں رہیں۔ اس کے یہ معنی ہوئے
کہ اس دنیا کے علاوہ اور بہت سی دُنیا ئیں ہیں اور انواع
ایک دُنیا سے دوسری دُنیا میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ مگر
شوہنما نے کبھی اس مسئلہ پر کوئی تفصیلی بحث نہیں کی۔

عاشق کو یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے ساتھ محبت
کر کے اپنے ذاتی اغراض کو پورا کر رہا ہے۔ لیکن غیر شعوری طور پر
وہ اسی نوعی غرض کو پورا کرتا ہوتا ہے جو محبت کی غایت ہے محبت
کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ آئندہ نسل کی تحسین و
تعمیل کو ہمیشہ مد نظر رکھتی ہے۔ محبت میں انانیت اور خودی عملاً
مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے۔ عشاق بلا ارادہ کئے ہوئے اور
بغیر جانے ہوئے اپنی آئندہ نسل کی بھلائی کی فکر میں مصروف رہتے
ہیں۔ اس لئے شوہنما شاعر اور سنیا سی کی طرح عاشق کو بھی
احترام و تعظیم کی نظر سے دیکھتا ہے۔

شوہنہار کے اخلاقیات کی ابتدا دراصل اُس کے نظریہ
 کردار سے ہوتی ہے۔ اُس کے فلسفہ کو اگر بغیر رد و قدح کے مان
 لیا جائے تو انسان ہماری نظر میں ایک مجبور محض، کٹھ پتلی سے
 زیادہ حیثیت نہیں رکھتا اس سے جو حرکات و سکنات سرزد
 ہوتے ہیں وہ صرف اندھی مشیت کے تقاضے ہوتے ہیں۔
 اور کہا جاسکتا ہے کہ پہلے سے متعین ہوتے ہیں۔ اس نتیجہ کو
 صحیح تسلیم کرتے ہوئے ہم اُس کو کسی فعل کا ذمہ دار نہیں قرار
 دے سکتے اور اُس پر اچھے بُرے کا نہ تو حکم لگایا جاسکتا ہے اور
 نہ وہ جزا و سزا کا مستلزم ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ جس کائنات میں
 اور چیزیں قدرت کے خاص خاص تقاضوں کو پورا کرنے کے
 لئے حرکت کر رہی ہیں وہاں انسان بھی جو کچھ کرتا ہے وہ ایک
 خاص قانون کے تابع ہوتا ہے۔ پھر اُس پر کوئی قطعی حکم کیسے
 لگا سکتے ہیں؟

نامق ہم مجبوروں پر یہ تہمتیں تو دغتری کی
 جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عیث بدنام کیا

یہ ہے وہ خطرناک نتیجہ جس پر ہم کو شوپہمار کے فلسفہ کائنات کی رہنمائی میں پہنچنا پڑتا ہے۔ یہ بات شوپہمار کے دل میں ہمیشہ کھٹکتی رہی اور وہ اس کو دور کرنے کی برابر کوششیں کرتا رہا۔ اگرچہ اس کے بعد اُس کا فلسفہ اور بھی اُلجھ کر رہ گیا ہے اور اُس میں تناقضات پیدا ہو گئے ہیں۔

شوپہمار بتا چکا ہے کہ ہر چیز حیثیت ایک منظر کے ایک خاص قانون کے ماتحت ہوتی ہے جس کو قانون دلیل مکتفی کہتے ہیں۔ اس قانون کی رصے اس دنیا میں کوئی بات اُس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ اُس کے ہونے کے لئے کافی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہر چیز کا تعین ایک قانون کی رصے ہوتا ہے لیکن حیثیت "شے بالذات" کے ہر چیز آزاد ہے اور کسی قانون کے تابع نہیں۔ اس بنا پر شوپہمار نے انسان کی سیرت کے دو درجے قائم کئے ہیں۔ ایک تو سیرت باطنی یا سیرت فکری جو انسان کی پدیدی ہستی ہے۔ دوسری سیرت عملی جو اُس کا ظاہر ہے کر دار ہے۔ ہماری باطنی سیرت، زمان و مکان

کے حدود سے باہر ہے۔ قائم و دائم ہے آزاد ہے، اور اپنی
 کوششوں سے اور بھی آزاد ہو سکتی ہے۔ ہماری عملی باظاہری
 سیرت تابع ہوتی ہے اسی باطنی سیرت کی۔ باطنی سیرت گویا
 خود مختار ہے۔ مگر عملی سیرت مجبور ہے اور جو کچھ کرتی ہے باطنی
 سیرت کی سرکردگی میں کرتی ہے۔ اس پہلو سے اگر دیکھا جائے
 تو انسان خود اپنا بنانے والا ہے۔ اگر اسکی باطنی سیرت کا حقہ
 آزاد ہے اور حوادث روزگار سے بے نیاز ہے تو اس کا عملی
 کردار بھی آزاد ہوگا اور اس کو نہ کسی بات کا بیچ ہوگا نہ کسی بات
 کی خوشی۔

یہاں یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ انسان کی باطنی سیرت
 آزاد کیسے ہے؟ اور اگر آزاد ہے، قائم و دائم ہے تو پھر اس میں
 ترقی یا تنزل کی گنجائش کہاں؟ وہ تو جو کچھ ہے وہ ہمیشہ سے ہے
 اور ہمیشہ رہے گی۔ اور چونکہ ظاہری سیرت باطنی سیرت کا صرف
 پر تو ہے اس لئے ہمارے حرکات و سکنات پر نفسی یا حسنی
 نہیں کی جاسکتی۔ شوہمارے مزید توضیح کے لئے یہ بتایا کہ

انسان کی باطنی سیرت دراصل ”مشیت کل“ ہے اس لئے قطعاً آزاد ہے۔ لیکن اگر اُس کو مان لیا جائے تو ذرا سوچئے کہ ”مشیت“ جو کچھ کرتی ہے اُس پر خیر و شر کا حکم لگانا کیا معنی رکھتا ہے؟ اور کس کو اس کا حق ہے کہ اس قسم کا حکم لگائے۔ کسی جُز کو کیا حق ہے کہ ”کل“ کو بھلا بُرا کہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شوہنماہر کے اخلاقیات کی بنیاد شروع سے کمزور تھی اور ہمیشہ کمزور رہی۔ اس کے بعد مابعد الطبیعات کی رُو سے انسان کا انفرادی ارادہ آزاد نہیں ہے۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے اُس کا ذمہ دار وہ خود نہیں ہے۔

زندگی ایک قید بے زنجیر ہے جس میں ”مشیت“ نے خود اپنے کو جکڑا ہے۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو پھر اپنے کو اس زنجیر سے آزاد بھی کر سکتی ہے۔ اسی نے اپنے کو بلاؤں میں مبتلا کر رکھا ہے اور یہی اپنے کو نجات دلا سکتی ہے۔ اس نجات کے مُراد نیستی نہیں ہے بلکہ صرف ”مشیت“ کے مظاہرین جانا اور اُس کا زبان و مکان کے قید سے آزاد ہو جانا ہے۔ ”مشیت“ کا یہ کمال

کہ وہ اپنے مظاہر کو مٹا دے انسان میں اگر رونما ہوتا ہے۔ جبکہ
 انسان اس مایا جال سے قطع نظر کر کے سنیاس لے لیتا ہے۔
 اس مایا جال سے باہر ہے کیا؟ شو پنہار کا یہ خیال درست ہے کہ
 اس کا حال اُس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا جب تک کہ
 انسان وہ زندگی اختیار نہ کرے۔ تیاگیوں کو عرفان کی فیولت
 نصیب ہوتی ہے۔ صوفیاء اس از کو جانتے ہیں مگر وہ کسی غیر کو
 بتا نہیں سکتے۔ وہ تو ایک حال کی دُنیا ہے جہاں قال کو کوئی
 دخل نہیں۔ ۵

”رحمن بات آگم کی کہن سن کی ناہیں

جو جانت سو کرت نہیں کہت جاناہیں“

شو پنہار تیاگ کی حمایت نفسیاتی بنا پر کرتا ہے۔ دُنیا

میں خوشی و شرت عیش و آسودگی کسی ایجابی کیفیت کا نام نہیں ہو۔ یہ سب
 سبکی کیفیتیں ہیں جن کا بذات خود کوئی فوہ نہیں ”میشیت“ کی جلالیوں کی کوئی

یا غایت نہیں ہے۔ البتہ اُس کے رستے میں رُکا وٹیں ہیں۔ انہیں
 رُکا وٹوں کا نام الم یا انقباض ہے۔ اور انہیں کی بدولت ”میشیت“

گی گرم قرار ہی قائم ہے۔ دُنیا میں واقعی جو چیزیں موجود ہوں
 ہیں وہ دُکھ، مصیبت اور حاجت ہیں۔ ان سے کبھی وقتی
 طور پر بچھٹکا ر امل جایا کرتا ہے۔ انسان کو وقتاً فوقتاً دم مارنے
 کی مُہلت دے دی جاتی ہے۔ اسی مُہلت کا نام بے وقوفت
 انسان نے خوشی یا سُرت رکھ چھوڑا ہے۔ ازلہائے شہور کے
 ساتھ مصیبت اور دُکھ کا یہ احساس بھی تیز ہوتا گیا ہے۔ چنانچہ
 آج ہم دیکھتے ہیں کہ مُذنب دُنیا میں زندگی کی مصیبت اور کُن
 کا احساس ناقابلِ برداشت طور پر بڑھا ہوا ہے۔ لہذا اخلاقیات
 میں سب سے زیادہ زبردست مسئلہ شوہنہار کی رے ہیں۔
 کہ اس آشوب گاہ سے رہائی کیونکر حاصل کی جائے؟ لیکن چونکہ
 اخلاقیات بھی فلسفہ کی اور شاخوں کی طرح صرف نظری ہے
 اس لئے اس میں ہم کو ترک دُنیا کا کوئی لائحہ عمل نہیں مل سکتا
 یہ کام محض اپنی اپنی توفیق پر منحصر ہے۔

”مُشیّت“ کا سب سے زبردست آلہ کار جذبہ رُوحیت ہے
 جو کم و بیش دُنیا کی ہر چیز میں کار فرما ہے۔ اسی کی بدولت

”مشیت“ نسلاً بعد نسل اپنی نمود و بود کا سلسلہ قائم رکھتی ہو
 اگر یہ عالمگیری جذبہ نہ ہوتا تو افراد کی موت کے بعد زندگی ہمیشہ
 کے لئے ختم ہو جاتی اور بقائے نوعی کی کوئی دوسری صورت
 مشکل سے کارگر ہوتی۔ یہاں ہم کو یہ پوچھنے کا حق حاصل ہو کہ
 جب زندگی ایک عذاب ہے، اور ہر چیز کا نصب العین یہ ہوتا ہو
 کہ اُس عذاب سے نجات پائے تو پھر اُس جذبہ زوجیت کی کیا
 ضرورت تھی؟ شوہنہار کہتا ہے کہ آفرینش کی بنیاد گناہ پر ہے۔
 ”مشیت“ نے انفرادی زندگی کو پیدا کیا۔ اس گناہ کی سزا میں
 افراد کو اپنی زندگی کی طرح طرح کی مصیبتیں بھیلنی پڑتی ہیں اور ایک
 بار زندگی میں جو ناکامیاں اور خامیاں رہ جاتی ہیں اُسکی تلافی
 کے لئے انفرادی زندگی کا اعادہ کیا جاتا ہے مگر یہ تلافی کبھی ہوتی
 نہیں اور تجدید زندگی کا چکر بدستور قائم رہتا ہے۔

بہر حال تحصیل نجات انسان کی زندگی کا مقصد ہے
 اور یہ نجات کائنات کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف افراد کے لئے
 ہے۔ قبل اس کے کہ ابدی نجات نصیب ہو افراد کو تہذیب

کی مختلف منزلوں سے گزنا پڑتا ہے اور اپنی انانیت کو بتدریج
 ایشارد و ہمدردی کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اس بات کو بھولنا نہ چاہا
 کہ شوپنہار کے نقطہ نظر سے ساری ہمدردی اور ایشار کی بنیاد
 عبرت پہ ہے اور عبرت کا اگر تجربہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُسکی
 اصلیت خود پرستی ہے۔ اب شوپنہار معاشرت انسانی کے
 لئے ایک لائحہ عمل پیش کرتا ہے جس کی ابتدا وہ اپنے نظریہ عدل
 سے کرتا ہے۔ شوپنہار اس جگہ ایک حد تک *ہابز* (HOBBS)
 کے قدم بہ قدم ہے۔ فرق یہ ہے کہ وہ اپنے نظریہ کو بدیہی ماننا
 شوپنہار کا خیال ہے کہ انصاف کا وجود ذاتی نہیں
 بلکہ اضافی ہے۔ بے انصافی کا وجود البتہ ذاتی ہے۔ بے انصافی
 کے معنی ہیں دوسروں کے حقوق اپنی غرض کو پورا کرنے کے لئے
 پامال کرنا۔ اگر ہم یہ نہ کریں تو اسی کو دنیا عدل و انصاف کہتی
 ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انصاف کا مفہوم سببی ہے۔
 انصاف کے دو مفہوم ہیں۔ ایک تو اخلاقی دوسرا سیاسی۔ اخلاقی
 انصاف افراد کے لئے ہے اور سیاسی انصاف جماعت کے لئے۔

اخلاقی انصاف کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد اپنی جگہ پر اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ اُس کی ذات سے دوسروں کی حق تلفی نہ ہو۔ اور سیاسی انصاف کا یہ مطلب ہے کہ حکومت کی طرف سے ایسے قوانین اور تعزیرات بنائے جائیں کہ کوئی کسی کے حقوق کو پامال نہ کر سکے اور اس طرح ہیئت اجتماعی قائم رہے۔

شونپہا سمجھتا ہے کہ حکومت کی بنیاد ایک قسم کی معقول امانیت پر ہے جس کو اجتماعی امانیت کہہ سکتے ہیں حکومت کا نصب العین یہ ہے کہ ایک فرد کو دوسروں پر جبر و تشدد کرنے کا حق نہ رہنے پائے۔ اس غرض سے حکومت کی طرف سے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں۔ افراد کو تعزیرات کے زور سے ایک دوسرے کے حقوق پر دست درازی کرنا سے باز رکھا جاتا ہے۔ سزا اور انتقام میں فرق یہ ہے کہ سزائیں آئندہ بہبود پر نظر ہوتی ہے اور مجرم کو سزا دے کر ایک مثال قائم کی جاتی ہے تاکہ آئندہ لوگ ارتکاب جرم سے باز رہیں۔ برخلاف اس کے انتقام کی بنا بغض و کینہ پر ہوتی ہے۔ اور

اس میں گزشتہ مد نظر ہوتا ہے۔ لہذا انتقام کو اخلاقاً کبھی جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ سزا کو اجتماعی فلاح کا خیال رکھتے ہوئے نہ صرف جائز بلکہ ضروری سمجھنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مجرم کے مجرمانہ حرکات و سکنات مجبوراً سزا دہوتے ہیں۔ لیکن آخر یہ اسی کی ذات ہے جو اُن کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

دُنیا میں جتنے گناہ اور جتنی بُرائیاں ہیں اُن سب کی دراصل ذمہ دار "مشیت" ہے جس کی بدولت ہر چیز وجود میں آئی ہے۔ اور پھر جہاں کہیں گناہ یا شر ہے اس کے جواب میں عقوبت بھی موجود ہے۔ مثلاً کسی ظالم کو لے لیجئے جو جان بوجھ کر ظلم کرتا جا رہا ہے اور بظاہر ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس کو کسی قسم کی سزا جھگنتی نہیں پڑتی۔ مگر حقیقتاً یہاں بھی وہی اذلی انصاف کا قانون کام کر رہا ہے۔ ظالم اور مظلوم میں دراصل کوئی فرق نہیں ہے۔ ظالم کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ اُس پر کوئی ظلم نہیں ہوا اور مظلوم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اُس کو کوئی گناہ نہیں کیا۔ یہ دونوں غلطی پر ہیں کیونکہ دُنیا میں جتنی

”تکلیفیں ہیں وہ ”مشیت“ کے صرف ایک گناہ یعنی خود غمانی
کی سزا ہیں۔ اور ”مشیت“ بحیثیت ”شر بالذات“ کے
سب میں ایک ہی ہے۔ اس سے زیادہ شوپنہار نے اپنے
نظریہ عدل کی تفصیل نہیں کی ہے۔

شوپنہار کے نزدیک تہذیب اخلاق اور تزکیہ نفس
کی آخری منزل ترک دنیا ہونا چاہئے۔ قدم قدم پر ہم کو اس کا
تجربہ ہو چکا ہے کہ فتنہ و فساد، ظلم و تشدد اور رنج و مصیبت
کے سوا زندگی میں اور کسی چیز کا بالذات کوئی وجود نہیں ہو
جس چیز کو ہم عدل و انصاف کہتے ہیں یا جسے ہم راحت
و انبساط سمجھے ہوئے ہیں وہ نام ہیں محض سلبی حالتوں کے۔
فرغور کیجئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اطمینان نصیب ہے تو ہماری
مراد کیا ہوتی ہے؟ صرف یہ کہ فی الحال ہم کو کوئی دکھ نہیں
ہے۔ ایسی دنیا سے اور ایسے گرد و باد کی زندگی سے ظاہر
ہے کہ اگر مستقل امن مل سکتا ہے تو تیگ کے فریے۔
ہمارے اندر زندگی کی جو خواہش ہے اُس کو مٹا دینا چاہئے۔

جیسا کہ سنیا سی اور بی راگی کرتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے تیاگ اور نجات ساری کائنات کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف افراد کے لئے ہے۔ ہم فرداً فرداً زندگی کے عذاب سے چھٹکارا حاصل کر سکتے ہیں۔ اسکی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم تکلیف، مصیبت کو ہنستے کھیلتے ہوئے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جائیں اور ایک نامعلوم گوشے میں زندگی بسر کریں۔ شو پنہار کے سائے اخلاقیات کا خلاصہ سمرام کی زبان میں یہ ہے۔

”از کارِ جہاں تمام انکارِ خوش است“

”ایں کار اگر کنی تو بسیارِ خوش است“

”خود را بہ کنارِ گیسر و گبزر نہ ہمہ“

”در عالم تدبیر ہمیں کارِ خوش است“

زندگی کا اصل مقصد زندگی سے گریز کرنا ہے۔ اگرچہ

بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات جہد و بقا میں سرگرم ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ذرہ ذرہ ہستی کی بندشوں سے

آزاد ہو کر نروان حاصل کرنے کی دُھن میں لگا ہوا ہے۔



شوہنہار کی تاریخی اہمیت

اور
اُس کے فلسفہ پر
مجموعی تبصرہ

اس میں شک نہیں کہ شوہنہار کے مطالعہ سے بہت سے
درد مند دلوں کو بڑی تسکین ہوتی ہے۔ لیکن شوہنہار کو کسی خاص
مدرسہ فلسفہ کا بانی نہیں سمجھنا چاہئے۔ بعد میں بعض فلسفی ہوئے
جنہوں نے شوہنہار کی ہاں میں ہاں ملائی۔ انہیں ہارٹ مان
اور مین لاندر نمایاں حیثیت رکھتے ہیں لیکن ان میں اور
شوہنہار میں ایک زبردست فرق یہ ہے کہ شوہنہار کا خیال
یہ ہے کہ دنیا کے حوادث کی نہ کہیں ابتدا ہے اور نہ کہیں انتہا

برخلاف اس کے ہارٹ مان اور مین لاند ر کی رے میں نظام
کائنات کی ایک خاص ابتدا اور ایک خاص غایت ہے۔ اور یہ
غایت کائنات کا نردوان ہے۔

شوہنہار کی قنوطیت کو چاہے ہم مانیں یا نہ مانیں اُس کا
فلسفہ کائنات غلط ہو یا صحیح مگر ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے
کہ اُس کے فلسفہ میں بہتیرے حقائق ایسے ملیں گے جو اُس کو
فلسفی ماننے پر مجبور کرتے ہیں۔ اور کچھ نہ سہی صرف اپنے جمالیات
اور فلسفہ حُسن و عشق کی بنا پر ایک آزاد صاحب فکر مانے جانے
کا مستحق ہے۔ چنانچہ آئندہ نسل نے اگر ایک طرف اُس کی
مابعد الطبیعیات کو ایک کچھ چیز سمجھ کر رد کر دیا تو دوسری طرف
اُس کے جمالیات کو دُنیا کے فلسفہ میں ایک قابل قدر اضافہ
بھی تسلیم کر لیا۔

لیکن یہ کتنا ہٹ دھرمی ہے کہ آنے والے دور پر شوہنہار
کی مابعد الطبیعیات کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ جرمنی کے مشہور فلسفی
نیٹشے (۱۸۴۴ء تا ۱۹۰۰ء) نے شوہنہار کے اس بنیادی

خیال کو تسلیم کر لیا کہ کائنات کی اصل "مشیت" ہے۔ البتہ وہ یہ نہیں مانتا کہ یہ "مشیت" کوئی اندھی یا شریر قوت ہے۔
 نیٹشٹے ہم کو شوپنہار کے برعکس تعلیم دیتا ہے کہ ہمارے اندر زندگی کی جو خواہش ہے اُس کو فنا نہیں کرنا چاہئے بلکہ جہاں تک ممکن ہو اور بڑھانا چاہئے۔ اسی بنا پر اُس نے جنگ کو ایک ضروری چیز بتایا ہے۔ نیٹشٹے تیاگ کو نامردی سمجھتا ہے اور قنوطیت کا دشمن ہے۔

آج کل فرانس کا فلسفی بیرگسان بھی معلوم ہوتا ہے شوپنہار کے اثر سے صحیح نہ سکا۔ جس "قوت حیات" (ELAN VITAL) یا زندگی کی اُپج کو وہ ساری خلقت کی جڑ مانتا ہے وہ شوپنہار کی "مشیت" سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔
 اور اسی طرح درجہ بدرجہ اپنی نمائش کرتی چلی جا رہی ہے۔ اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہی ہو گیا کہ شوپنہار کی فلسفیانہ شخصیت کیا تھی اور اُس کا اثر آئندہ نسلوں پر کیا پڑا۔
 جس چیز نے شوپنہار کو اس قدر با اثر بنایا وہ اُس کا خلوص

حکیمانہ یقین تھا۔ اب ذرا اس کے فلسفہ پر ایک تنقیدی نظر ڈالنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔

شوہنہار نے اپنے فلسفہ زندگی کے ثبوت میں جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ تین قسم کی ہیں۔

(۱) نفسیاتی دلیل۔ اس دنیا میں ریخ و الم بمقابلہ عیش و مسرت زیادہ ہے۔ مسرت بالذات کوئی چیز نہیں۔ مسرت نام ہے ریخ و الم کے نہ ہونے کا۔ شوہنہار ہماری بھوک پیاس اور دوسری خواہشوں کو بھی آلام سمجھتا ہے۔ انسان اپنی ہوشوں کی تکلیف سے پریشان ہو کر ان کو آسودہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر وہ ان کو آسودہ کر پاتا تو اس کو وقتی طور پر ایک انبساطی کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے لیکن یہ انبساطی کیفیت دیرپا نہیں ہوتی، اور تھوڑی ہی دیر کے بعد ہماری خواہشوں کا پھر وہی عالم ہوتا ہے۔ ایسی زندگی قطعاً عذاب ہے۔ اور انسان کا کام اس سے رہائی پانے کی کوشش کرنا ہے۔ شوہنہار نے کہیں یہ نہیں ثابت کیا ہے کہ زندگی میں

انقباض بہ مقابلہ انبساط زیادہ ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اس کو ثابت بھی نہیں کیا جاسکتا۔ دُنیا میں کبھی اس خیال سے مرم شمار ہی نہیں کی گئی کہ آسودہ اور نا آسودہ لوگوں کی صحیح تعداد معلوم کی جائے۔ اور نہ کبھی ہم نے اپنی زندگی کے ایسے روزِ ناچھے تیار کئے جس سے یہ پتہ لگایا جاسکے کہ ہماری زندگی میں رنج و مصیبت کی گھڑیاں زیادہ رہی ہیں یا عیش و راحت کی۔ پھر ہم یہ حکم کیسے لگا سکتے ہیں کہ زندگی میں دکھ سکھ سے زیادہ ہے؟ اس کے علاوہ شوہنہار کا ہماری خواہشوں کو آلام میں شمار کرنا کہاں تک درست ہے؟ کیا بھوک کوئی دکھ ہے؟ کیا اس میں آنے والی لذت کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہوتا؟ میرا خیال ہے کہ کوئی شخص اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہوگا۔

(۲) اخلاقی دلیل۔ دُنیا میں بہ نسبت خیر کے شر زیادہ ہے۔ خیر نام ہے شر کی نفی کا۔ دُنیا میں بُرے آدمیوں کی تعداد زیادہ ہے۔ زندگی کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ دُنیا ہیچ است و

کارِ دُنیا ہمہ چیچ - ایسی بے اصل و غایت زندگی کی ابتدا
 شرِ محض سے ہوئی ہے جس کا نام ”مشیّت“ ہے۔ ظاہر ہے
 کہ اس سے نجات حاصل کرنا چاہئے۔ شوہنار کی یہ دلیل
 بھی بے بنیاد ہے۔ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں۔
 کیا اس کا صحیح حساب لگایا گیا کہ دُنیا میں بُرائی زیادہ ہے کہ
 بھلائی؟ یا بُرے آدمیوں کی تعداد زیادہ ہے کہ بھلے آدمیوں
 کی؟ اور جب تک ہم واقعاتِ تجربات کی بنا پر اس کا
 صحیح حساب نہ لگالیں ہم کو کوئی قطعی حکم لگانے کا کیا
 حق ہے؟

(۳) تاریخی فلسفیانہ دلیل - ارتقائے تمدن کے ساتھ
 ساتھ انسان کی صیبتیں بڑھتی گئی ہیں۔ تاریخِ تمدن کی ابتدا
 ہیبوطِ آدم سے ہوتی ہے۔ فردوس کی زندگی یکسر معصومیت
 اور سکون کی زندگی تھی۔ اس سے محروم ہو کر ہم احتیاج، گناہ
 اور صیبت میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اور ارتقا و تمدن کی ہر نئی
 منزل پر ہماری صیبتوں اور المناکیوں میں اضافہ ہوتا گیا ہے

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان جو اب تک ارتقاء کا درجہ کمال
 معلوم ہوتا ہے اور حیوانات کے مقابلہ میں زیادہ آسودہ ہو
 اور اگر آج کل کے دور کا کسی دور گزشتہ سے مقابلہ کیا جائے
 تو معلوم ہو گا کہ اس دور میں انسان کے انکار و آلام بے زیادہ بڑھے
 ہوئے ہیں۔ شوپنہار کی یہ دلیل بھی کمزور ہے۔ اس میں
 شک نہیں کہ انسان اور جانوروں کے مقابلہ میں زیادہ
 ذی حس ہے اور رنج و مصیبت سے متاثر ہونے کی قیامت
 زیادہ رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی راحت و انبساط سے بھی
 لذت اندوز ہونے کی صلاحیت اس میں زیادہ ہے۔ اور
 تمدن نے جہاں ایک طرف ہماری مصیبت اور احتیاج کو
 بڑھا دیا ہو وہاں اس کو تسلیم کرنا ہٹ و دھرمی ہو گی کہ اُن ذرائع
 میں بھی اضافہ کر دیا ہے جن سے ہم ہر احتیاج کو دور کر سکیں
 اور ہر مصیبت کا مناسب تدارک کر سکیں۔

یہ ہیں شوپنہار کے فلسفہ کی بنیادی دلیلیں اور یہ ہیں
 اُن کی کمزوریاں۔ ان کے علاوہ اُس کے فلسفہ میں جا بجا

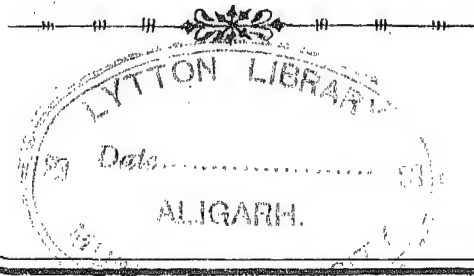
جو خامیاں ہیں اُن کو بتایا جا چکا ہے مگر بائیں ہمہ شوپنہار
 کی تاریخی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کسی کے فلسفہ کی تردید
 کر دینے کے یہ معنی نہیں کہ اُس کے اثر کو نہ مانا جائے۔ شوپنہار سے
 پہلے جو رجائیت (Romanticism) پھیلی ہوئی تھی وہ حد سے متجاوز
 ہو گئی تھی۔ لوگ تمدن کو نجات کا ذریعہ سمجھنے لگے تھے۔ دنیا زندگی کے
 روشن رخ میں کچھ اس طرح محو ہو گئی کہ تاریک رخ کے امکانی
 وجود کا خیال بھی اُس کے ذہن میں باقی نہیں تھا۔ ایسے
 وقت میں شوپنہار کے تخریبی فلسفہ اور اُس کے دلپذیر
 شاعرانہ اسلوب نے لوگوں کو خواب غفلت سے جگا دیا۔
 اُس نے ہمارے سامنے زندگی کے اُن پہلوؤں کو بنے نقاب
 کر دیا جن پر ہم نے اپنی رجائیت اور شاد کیشی کا پردہ ڈال
 رکھا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ یورپ میں اس وقت جو ہستی ہوا
 پھیلی ہوئی تھی اُس کے لئے شوپنہار کا فلسفہ تریاقِ نجات
 ہوا۔

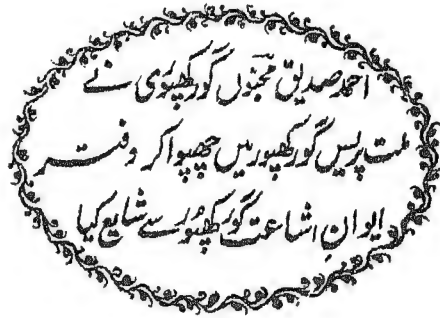
مگر خود شوپنہار نے اپنی جگہ وہی غلطی کی جو اُس کے

پیش رو کر چکے تھے۔ یعنی اُس نے بھی غلو میں زندگی کے ایک
 ہی سُرخ کو دیکھا اور وہ تاریک مُنچ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ شوپہار نے زندگی کے روشن سُرخ کی طرف سے اپنے کو
 اندھا کر لیا تھا۔ اگر ہم شوپہار کی زندگی اور اُس کے فلسفہ
 کا غور سے مطالعہ کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ دونوں میں
 کتنا گہرا تعلق ہے۔ شوپہار کو جن ناہمواریوں سے گزرنا پڑا
 تھا اُن سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکالا جاسکتا تھا کہ اُسکی
 اپنی زندگی عذاب ہے۔ لیکن اُس نے اس نتیجہ کو ایک عام
 نظریہ بنا کر دُنیا کے سامنے پیش کیا۔ وہ طبعاً بد مزاج تھا،
 اُس پر مستزاد زمانہ اور ماحول کی نامساعدت، آخر وہ
 اپنی مصیبتوں کا مقابلہ کیسے کرتا؟ اگر آج کوئی شخص یہ سمجھ لے
 کہ ساری دُنیا شاد و خرم ہے ایک اکیلا وہی ناشاد و مائوس
 ہے تو شاید وہ زندہ رہنے کی تاب نہیں لاسکتا۔ یہ دُورِ مرہ
 زندگی کا تجربہ ہے کہ جب کسی کو کوئی صدمہ پڑتا ہے تو وہ
 اپنے دل کو یہ کہہ کر سمجھاتا ہے "دُنیا دارالحن ہے۔ زندگی

نام ہے مصیبت کا۔ اور اس خیال سے واقعی بڑی تسکین
 ہوتی ہے۔ شوپنہار نے بھی وہی کیا جو ہم آپ سب کر
 ہیں۔ ہاں وہ اور آگے بڑھ گیا۔ ہم آپ اپنے خیالات کی
 اشاعت نہیں کرتے۔ اُس نے اپنے خیالات کو باضابطہ
 ترتیب دے کر ایک نرلے فلسفہ کی صورت میں دُنیا کے
 سامنے پیش کیا۔

شوپنہار کو خود اُس کے عہد میں شہرت نہیں ہوئی
 اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے فلسفہ کا زیادہ حصہ جو معقول
 و مدلل ہے وہ تخریبی ہے۔ بعد میں اس کو جو مقبولیت حاصل
 ہوئی اُس کا راز اُسکے جالیات اور اُس کے شاعرانہ طرز
 بیان میں ہے۔







02-147 D

9115th

[illegible]

